Zet
sztuka kultura
sprawy społeczne

ROK II NR. 17 (41)

DWUTYGODNIK POD REDAKCJĄ JERZEGO BRAUNA

WARSZAWA, DNIA 1 GRUDNIA 1933 R.

CENA 50 GR.

Rząd antynomjalny

Dedukcja metafizyczna i uzasadnienie historyczne Ciała Kierowniczego, podane przez nas w numerze poprzednim, rozjaśniają niewątpliwie w dużej mierze zagadkę straszliwego kryzysu ustrojowego, miotającego Europą. Cele i atrybucje nowego czynnika koordynującego wiążą się tak dogłębnie z samą istotą tego przesilenia moralnego (społeczno-politycznego), jakie przechodzi ludzkość współczesna, że ślepiec chyba tylko nie zauważy naglącej konieczności reformy ustroju państwa w tym duchu. Światlejsze umysły wysuną jednak niewątpliwie i tutaj zarzuty natury praktycznej, które brzmieć będą mniejwięcej następująco:

„Ciało kierownicze koordynuje wprawdzie czynnik władzy z czynnikiem wolnej uległości obywatelskiej, ogniskuje i rozwiązuje w sobie zagadnienie elity, reprezentuje dążność do celu końcowego państwa, do jego aktywności absolutnej i do rządów rozumu, — ale jako instytucja idealna, zmierzająca ku celom bardzo odległym i umieszczona przez to wysoko ponad aktualnemi, przyziemnemi sprawami państwa, pozbawiona będzie *siły realnej*. Wiadomo zaś, że dzisiaj, w okresie tak złowrogiego pomieszania pojęć i rozpasania moralnego, w epoce prawdziwego kultu siły, a nawet przemocy, autorytet choćby najpotężniejszy, jeżeli nie jest poparty przez tę siłę realną, namacalną niejako, mógłby nie odegrać tej roli, jaka mu jest teoretycznie wyznaczona. W jaki sposób chce temu zaradzić doktryna polityczna, zawarta w „Metapolityce" Hoene-Wrońskiego?"

Zarzut ten, godzący w efektywność praktyczną świetnej koncepcji teoretycznej czynnika koordynującego, byłby słuszny i nieodparty, gdyby cudowna, organiczna jednolitość powyższej doktryny nie opancerzyła jej przeciwko niemu a priori. Udowodnimy to poniżej...

Nowy system rządów.

Jedynie krótkowzroczność polityczna mogłaby przypuszczać, że tak olbrzymia reforma teoretyczna ustroju, jak ustanowienie Ciała kierowniczego, nowej, czwartej władzy wprowadzonej do dotychczasowego układu trzech władz, podług Monteskjusza, nie miałaby skutków równie doniosłych w sferze praktycznej. Przecież reforma taka, niosąca w sobie zupełnie nowy pogląd na istotę władzy, oraz na przeznaczenia państwa, równoznaczną byłaby z całkowitą zmianą *systemu rządzenia* i to zmianą tak gruntowną, że otwierającą całą nową epokę historyczną.

Zmiana ta polegałaby na tem, że system rządzenia, dotychczas teoretycznie panujący, a zwany rządami konstytucyjnemi, zostałby nieodwołalnie złożony do lamusa historji, jako przeżytek epoki minionej, że dalej systemy rządów zastosowane obecnie we Włoszech, Niemczech, Sowietach czy Stanach Zjednoczonych zostałyby przekreślone, jako efemerydy polityczne, historycznie nieugruntowane, — powstałby zaś system zupełnie nowy, a mianowicie RZĄD ANTYNOMJALNY.

Tajemnica polityczna Napoleona.

Aby zrozumieć, czem byłby w samej swej istocie ten nowy system rządzenia: *rząd antynomjalny*, trzeba nam sięgnąć wstecz do początku XIX-go stulecia, gdzie olśniewający genjusz polityczny Napoleona odkrył po raz pierwszy zasady tego systemu, nie został jednak zrozumiany przez współczesnych i upadł, co odsunęło w daleką przyszłość praktyczną realizację tej zbawiennej idei.

Znakomity prawnik, ś. p. Władysław Leopold Jaworski, w swym projekcie reformy ustroju zapytuje: „Czy jest sposób, by zmusić naszych ustawodawców reformujących konstytucję, by przeczytali Hoene-Wrońskiego „Tajemnicę polityczną Napoleona"? — Głęboki ten przedstawiciel polskiej wiedzy prawniczej wiedział, co mówi. W „Tajemnicy politycznej Napoleona" stanowiącej rozdział końcowy i najdonioślejszy „Metapolityki" rozwiązany został problemat doskonałego systemu rządzenia, będącego ową realną siłą i konkretnem zastosowaniem idealnej potęgi czynnika koordynującego.

Wiadomem jest, że Europa tworząca ustawiczne koalicje wojenne przeciwko Bonapartemu, uważała go za wichrzyciela rewolucyjnego, który poważył się targnąć na świętość *zasady religijnej*, prawa bożego, na którem ugruntowane były ówczesne rządy monarchiczne w Europie. Odwrotnie zaś, głosiciele haseł rewolucji francuskiej, uważali go za okrutnego despotę, który targnął się na wielkość *zasady demokratycznej*, prawa ludzkiego, wskrzeszając boski autorytet praw moralnych przez założenie cesarstwa. Łatwo stąd wysnuć wniosek, że nie był on ani jednym ani drugim, t. j. ani rewolucjonistą ani despotą, i tylko nowość, niezrozumiałość jego systemu rządzenia, dawała asumpt do tak sprzecznych i jednakowo błędnych osądów. Jeżeli bowiem wrogowie jego z prawicy widzieli w nim reprezentanta wolności i prawa ludzkiego, zaś tamci z lewicy — reprezentanta przymusu i prawa bożego, to niewątpliwie zdołał on w jakiś genjalny sposób zjednoczyć w sobie obydwie te zasady. Jeżeli zaś, mimo tylu wrogów, porwał za sobą cały naród francuski i wykrzesał zeń istny wulkan sił twórczych i entuzjazmu patrjotycznego, zaś w całej Europie, mimo sporadycznych objawów nienawiści, wzbudził taki kult i podziw dla siebie, że uważano go za zbawcę ludzkości i półboga, to *siła realna*, jaką wytworzyło w dziejach to umiejętne zespolenie dwu zasad, musiała być tak olbrzymia, że przezwyciężała wszystkie niechęci i zakusy wrogów, dźwigając za jednym zamachem imperjum, którego świetność nic da się z niczem porównać (upadek Napoleona był jedynie wynikiem jego własnych, osobistych błędów, które podważyły niewzruszalną potęgę systemu).

Czy jednak Napoleon naprawdę uchwycił swym genjuszem tajemnicę doskonałego ustroju, którą określiliśmy powyżej, jako umiejętne równoważenie wolności i przymusu, zwierzchności ludzkiej i zwierzchności bożej?

Aby odpowiedzieć sobie na to, przeczytajmy naprzód notę w „Monitorze" z dn. 14 grudnia 1808 r., gdzie Napoleon daje anonimowo nauczkę „Najjaśniejszej Cesarzowej" z powodu jej niewłaściwego odezwania się do władzy poselskiej o stosunku cesarza do parlamentu, i kończy ją w ten sposób: „Najjaśniejsza pani nie rzekła tego zgoła; wie ona dobrze, że pierwszym przedstawicielem narodu jest Cesarz; bowiem WSZELKA WŁADZA POCHODZI OD BOGA I OD NARODU".

Jak subtelnie i zręcznie godził Napoleon obydwie te zasady, zwierzchność ludzką i zwierzchność bożą i umiał stwarzać dla ich łączności symbole, dowodzi również sensacyjny postępek jego podczas koronacji, kiedy to przyjął on poświęconą koronę z rąk papieża, ale zamiast pozwolić się ukoronować, chwycił ją, odwrócił się do ludu i włożył ją sobie sam na głowę; potwierdził w ten sposób formułę notarjalną, którą obmyślił dla uzasadnienia źródeł swej władzy: „Cesarz francuski, *z łaski Boga i z ustaw Cesarstwa*".

Mówiliśmy już uprzednio, że w społeczeństwie pierwotnem prawo zwierzchnika do przymusu było wielkością absolutną, zaś prawo obywateli do wolności równało się zeru; — natomiast w społeczeństwie doskonałem, stanowiącem cel końcowy państwa, stosunek ten powinien być odwrotny, z powodu rozwiniętej już absolutnej dojrzałości obywateli do uczestnictwa we władzy. Otóż genjalna intuicja Napoleona polegała między innemi i na tem, że zrozumiał on moment przełomowy, moment równowagi jaka powstała w epoce współczesnej pomiędzy obydwoma czynnikami; utrwalił go też w prawnem ustanowieniu równorzędności pomiędzy zwierzchnością ludzką a zwierzchnością bożą. Uchwycił też wynikłą z tej równorzędności *równość praw* obydwu skrajnych stronnictw społecznych, prawicy i lewicy, i to u samego wstępu do epoki, która miała się stać epoką krwawego wrzenia rewolucyjnego z powodu rozpoczynającej się walki na śmierć i życie pomiędzy temi stronnictwami. Była to znowuż genjalna intuicja *niezniszczalności, niesprzymierzalności i równej siły* tych stronnictw, a więc niszczycielskich dla ludzkości następstw ich sporu; jego koncepcja ustrojowa miała następstwom tym przeciwdziałać.

Niewystarczalność rządów konstytucyjnych.

Powie ktoś jednak, że już w rządzie konstytucyjnym epoki poprzedniej (n. p. angielski ustrój parlamentarny) równość praw obydwu obozów społecznych była milcząco zagwarantowana; że tedy koncepcja napoleońska rządu antynomjalnego nie była niczem nowem. Jednakowoż od czasu rewolucji francuskiej warunki społeczno-polityczne zmieniły się tak radykalnie, że gwarancja równości praw tych stronnictw, będąca właściwie bierną neutralnością rządu wobec ich walki, stała się niewystarczająca. Trzeba bowiem pamiętać, że: 1) powaga władzy monarchicznej w epoce absolutyzmu oświeconego była zbyt wielka, by gra stronnictw w parlamencie mogła naprawdę oddziałać na sytuację polityczną; 2) walka zaś na śmierć i życie pomiędzy dwu obozami społecznemi zaczęła się dopiero z wybuchem rewolucji francuskiej, rosnąc odtąd wciąż i grożąc coraz bardziej zniszczeniem świata cywilizowanego (punkt kulminacyjny osiąga ta walka dziś, w nieubłaganej wojnie faszyzmu z komunizmem). Wielki ten i niebezpieczny problemat powstał więc dopiero z początkiem XIX-go wieku i stary system rządów konstytucyjnych nie może go rozwiązać. Neutralność i pasywność państwa wobec tego problemu miałaby dziś tylko ten skutek, że wojna sprzecznych światopoglądów społecznych wyrosłaby ponad głowę rządów, albo niszcząc wszelki ład i autorytet władzy, albo też zmuszając rządy do energicznej interwencji, co obserwujemy dziś wszędzie.

Nigdy jednak rządy państw nie zapanują nad tem żywiołowem zjawiskiem, ugruntowanem w samej psychice ludzkiej, na organicznej antynomji prawa bożego i prawa ludzkiego, jeżeli nie pójdą śladem Napoleona, jednocząc obydwa powyższe elementy w osobie zwierzchnika państwa. Wolnościowa idea lewicy, jako reprezentantki praw narodu i zachowawcza idea prawicy, jako reprezentantki boskiego autorytetu moralności, muszą zespolić się w zwierzchniku w sposób doskonały. W rządzie antynomjalnym zwierzchnik jest najwyższym przedstawicielem narodu przed ludzkością i Bogiem, oraz najwyższym przedstawicielem boskiego autorytetu praw moralnych przed narodem. Jest nietylko wodzem całego zjednoczonego narodu, ale i bezpośrednim wykonawcą woli bożej w historji; a wykonawcą tym jest nie abstrakcyjnie, lecz faktycznie, dzięki wprowadzaniu w czyn ideologji posłanniczej Ciała Kierowniczego, zbliżającej państwo ku jego celowi końcowemu.

Cechy rządu antynomjalnego.

Rząd antynomjalny jest ideokratyczny sam przez się, gdyż utożsamiając w sobie element zwierzchności ludzkiej i zwierzchności bożej: 1) łączy w sobie cele obydwu stronnictw w jeden ideał, będący jednocześnie ideałem najwyższym państwa, t. j. *wolne posłuszeństwo prawu moralnemu*, 2) realizuje transcendentną ideję sprawiedliwości w warunkach doczesnych, 3) organizuje społeczeństwo doskonałe, 4) rozbudza samorzutność absolutną rozumu obywateli, 5) zbliża ludzkość ku jej najwyższym przeznaczeniom.

Gwarantując równość praw obydwu przeciwstawnych grup społecznych, roztaczając swą potężną opiekę nad niemi, rząd antynomjalny powinien — przy rozumnej współpracy Ciała Kierowniczego — zreformować zwyrodniałe zasady ideologiczne prawicy i lewicy, usuwając z nich pierwiastki nieodpowiedzialnej demagogji, a przywracając im czystość rozumową: prawicy ideję narodową i rękojmię zwierzchności bożej, zaś lewicy ideję wszechludzką i rękojmię zwierzchności ludzkiej w ustroju politycznym państw. Dwa te żywioły, przygotowane opatrznościowo do założenia przyszłego absolutnego ładu moralnego na ziemi, powinny być przez rząd antynomjalny z jednakową czujnością równoważone i kultywowane.

Wielkie te i niezniszczalne energje społeczne, zachowawcza i postępowa, powinny być zużytkowane przez rząd antynomjalny w sposób najbardziej rozumny, twórczy i skuteczny, inaczej bowiem przemienią się one zawsze i wszędzie w żywioły niszczące i szkodliwe. Naturalne ujście stworzyła im historja na dwu polach jednakowo ważnych: energji zachowawczej na polu polityki wewnętrznej, energji postępowej zaś na polu polityki zagranicznej. Wiedział już o tem Napoleon wskazując żywiołom wolnościowym i rewolucyjnym ideał wolności ludów i utworzenia społeczeństwa globowego przez federację państw Europy, zaś żywiołom zachowawczym ideał spoistości narodowej i ładu moralnego wewnątrz państwa.

Ale przyszły rząd antynomjalny powinien pójść jeszcze dalej budząc twórczość moralną prawicy przez ideał odrodzenia religijnego społeczeństwa, czyli realizacji DOBRA, oraz twórczość kulturalną lewicy przez ideał najwyższego rozwoju wiedzy i oświaty powszechnej, czyli realizacji PRAWDY. Olbrzymie te tereny działalności twórczej leżą dziś odłogiem, sztucznie podtrzymywane przez Kościół i Państwo, a przecież powinny one stać się celami własnemi społeczeństw, wciągając masy obywateli do samorzutnej pracy nad budowaniem *wielkiej kultury przyszłości*. Aby uświadomić wyraźniej niezmierną doniosłość pchnięcia społeczeństw przez rządy antynomjalne na tę drogę, powiemy jeszcze, że tylko na linji tych celów t. j. realizacji Prawdy i Dobra przez szerokie rzesze obywateli, możliwem jest rozbudzenie w nich absolutnej samorzutności spekulatywnego i praktycznego rozumu, czyli organizacja SPOŁECZEŃSTWA DOSKONAŁEGO.

Geneza historyczna nowego systemu.

Nowy system rządzenia, wynikający z zastosowania idei Ciała Kierowniczego do rzeczywistości praktycznej, jest logicznym i koniecznym wynikiem całego procesu rozwojowego, jaki przechodził *rząd* w różnych okresach historycznych.

Wczesna starożytność stworzyła typ rządu monarchicznego, ugruntowanego na poparciu kasty kapłańskiej. i autorytecie sił nadprzyrodzonych. Był to rząd, w którym element władzy zespolony był ściśle ze zwierzchnością prawa bożego, *rząd teokratyczny*. W okresie tym obserwujemy też dopiero rozwój prawa prywatnego.

W okresie klasycznym (Grecja i Rzym przed wprowadzeniem cesarstwa) tworzy się pierwsze prawdziwe zrzeszenie jurysdyczne o charakterze świeckim. Wyrazem jego jest nowy typ rządu, w którym element władzy kojarzy się już ze zwierzchnością prawa ludzkiego: *rząd arysto - demokratyczny*. Równolegle z tem odbywa się szybki rozwój prawa publicznego.

Nie można też pominąć dwu charakterystycznych odchyleń, jakie reprezentują w tych czasach (w środowiskach bardziej odległych): *rząd kapłański*, będący jakby przejściem od rządu monarchicznego do poliarchicznego (n. p. w Indjach), oraz: *rząd świecki* (sędziowie), będący znowuż przejściem odwrotnem, a mianowicie rządem poliarchicznym pełniącym funkcję rządu monarchicznego (n. p. w Peru).

Nową wielką reformę w systemie rządzenia wprowadza jednak dopiero chrześcijaństwo, którego wpływ ustanawia w średniowieczu typ rządu usiłującego połączyć w sobie obydwa elementy władzy: zwierzchność ludzką i zwierzchność bożą. Jest to *rząd reprezentacyjny*, który przechodzi dwa etapy: typ kanoniczny, z jaskrawą zależnością od kościoła (maksimum tej władzy duchownej widzimy w czasach Grzegorza VII), oraz typ feodalny, znamionujący już wpływy warstwy szlacheckiej (element tej władzy świeckiej pojawia się za Karola Wielkiego).

Mamy tedy już w rządzie reprezentacyjnym średniowiecza charakterystyczne ważenie się zwierzchności bożej i ludzkiej, jednakowoż rezultatem jego jest nie równowaga, lecz powstanie dwu typów różnorodnych, duchownego i świeckiego. W tych czasach widzimy już rozwój praw obywatelskich.

Dopiero w okresie nowożytnym, po Reformacji, zakłada się prowizoryczna równowaga, której wyrazem stał się *rząd konstytucyjny*. Ten typ rządu wykrystalizowuje się jednocześnie z rozwojem praw politycznych obywatela, w których równość wobec Boga, głoszona w okresie poprzednim, przemienia się w równość wobec prawa; rozwój praw politycznych kulminuje w powstaniu izb prawodawczych (parlamentów), w których ujawnia się i znajduje swe ujście gra stronnictw społecznych.

Wyraźne wygłoszenie przeciwstawnych zasad społecznych (za pośrednictwem parlamentów) przez stronnictwa dążące do przewagi zwierzchności ludzkiej lub bożej, powoduje jednak wykrystalizowanie się dwu iedologij całkowicie sprzecznych; wyjście ich na forum publiczne przygotowuje ferment społeczny znajdujący swój wyraz w rewolucji francuskiej. Następują wreszcie 3 fazy ważenia się zasad (we Francji), znane pod nazwą republiki, restauracji i „juste milieu" (słusznego środka). Odtąd rząd konstytucyjny staje się machiną ciężką i niewystarczającą do opanowania sytuacji politycznej.

A jednak trzeba było stu lat krwawych doświadczeń i straszliwej huśtawki z prawa w lewo i odwrotnie, trzeba było rewolucyj i wojny światowej, trzeba było okrutnych rozczarowań do haseł rewolucji francuskiej i demokracji parlamentarnej, a wreszcie nawrotu do dyktatur narodowych, — by ludzkość zrozumiała, że pożera ją jakaś straszliwa choroba ustrojowa. Czy wnet uświadomi sobie ona, że ta choroba, to rozkład wszystkich dotychczasowych systemów rządzenia, które zastąpić musi system nowy?

Krwawa antynomja społeczna i wlokący się za nią kryzys ustrojowy, wtrąciły Europę nieodwołalnie w chaos tworzącej się nowej epoki historycznej. Problemy tej epoki są tak olbrzymie, że wtłoczenie ich w ramy starych kombinacyj polityczno-społecznych nie jest już możliwe. Tym razem idzie już o „być albo nie być" cywilizacji, o urzeczywistnienie ideału sprawiedliwości na ziemi, o założenie społeczności doskonałej, o nowy typ człowieka i o absolutny ład moralny. Wszystkie te problemy uwzględnia koncepcja *rządu antynomjalnego*, utożsamiającego w sobie element zwierzchności ludzkiej i zwierzchności bożej. W idei tej rozwiązania powyższych problemów zawarte są implicite.

O zbiory po Wyspiańskim

W poprzednim numerze „Zetu" i w „Gazecie Literackiej" apelowaliśmy do społeczeństwa, do władz państwowych i instytucyj kulturalnych w sprawie bezcennych zbiorów po Stanisławie Wyspiańskim, znajdujących się w posiadaniu Włodzimierza Żuławskiego (w Krakowie), a zagrożonych obecnie rozproszeniem i przejściem w niepowołane ręce. Jak ogromna to spuścizna, jak nieoceniona jest wartość szeregu objektów, świadczyło samo już pobieżne wyliczenie przez nas tego, co się tam znajduje. Śmiesznie niska cena, jaką postawił ich posiadacz, który cały swój majątek zużył na zebranie tych skarbów, powinna ułatwić czynnikom zainteresowanym ich nabycie.

Kilka pism (jak „Czas", „Ill. Kurjer Codz"., „A. B. C." i inne) zareagowało na nasz apel notatkami, podkreślającemi ważność sprawy. Trzeba jednak czuwać, by nie skończyło się na tem, apelujemy tedy do prasy, by podjęła jaknajenergiczniej tę inicjatywę.

Rok temu odbywały się szumne obchody ku czci Poety, ukazywały się numery specjalne, cała Polska rozbrzmiewała nazwiskiem Wyspiańskiego. Czy jednak wszystko ma się u nas kończyć na oficjalnym fajerwerku jednodniowego entuzjazmu? Cicho i skromnie przeminęła nowa rocznica śmierci twórcy „Wyzwolenia", (27 listopada). Czy nie należałoby podkreślić ją jakimś realnym czynem?

Wydaje nam się, że najprostszem rozwiązaniem palącej sprawy zagrożonych zbiorów, byłoby *zakupienie ich przez Muzeum Narodowe*. Akademja Literatury lub Departament Sztuki i Kultury mogłyby to załatwić za jednym zamachem, zasługując sobie na wdzięczność całego społeczeństwa.

Na marginesie zaznaczamy jeszcze, że i inne pamiątki po Wyspiańskim znajdują się w niebezpieczeństwie; mianowicie polichromja wykonana ręką artysty w kościele Franciszkanów w Krakowie niszczeje tak groźnie, że jest już miejscami zupełnie zatarta w rysunku, nie mówiąc o tem, że gubią się kolory. Najpilniejszem byłoby tu sfotografowanie polichromji, póki jeszcze jest to możliwe.

Pokaz Wrońskianów

Z okazji 80-ej rocznicy śmierci Hoene-Wrońskiego, T-wo Hoene Wrońskiego urządza pokaz *Wrońskianów*, w lokalu swoim przy ul. Piusa XI Nr. 68 m. 7. w dniach od 3-go do 8-go grudnia włącznie w godzinach 1 — 6 po poł. Wstęp wolny.

Tajemnica Genjusza

Z Zapisków o Wyzwoleniu (II i III)

II.

Nie wiadomo czy wyjdą kiedy listy Wyspiańskiego. Nawet wystraszony wydawca ostatnich tomów Dzieł uważa, że są „niewątpliwie najpiękniejszą korespondencją polską". Ale zdaje się, że i one nie powiedzą wiele o tem, czem istotnie było to życie. Miał może zwierzać się, że męką tego życia to nie były te „przykrości", których — jak pisze — od jednych kamieni nie doznał? Że nią nawet nie była kilkoletnia fizyczna agonja ale to, co na lat tyle naprzód przeżywał za swoich? Kto kiedyś zechce zdać sobie sprawę czem była *samotność* Stanisława Wyspiańskiego, nie będzie potrzebował studjować tamtych czasów. Wystarczy mu przeczytać, co w 25 lat po jego zgonie pisali jego „najbliżsi". Świat cały się przewalił i wszystko poszło i gra się dalej jak to On wyreżyserował, a w jubileuszowym „Czasie" (z 27. XI. 1932) pp. Estreicher i Mehoffer zapewniają, iż czas jest by się zajmować już tylko Wyspiańskim „artystą". A zaraz po nich pisze ten, któremu oni tę spuściznę powierzyli, żeby ich swą bezmyślnością od Myśli uwolnił, żeby bestjalsko nietylko ducha ale nawet formę zmasakrował drukowanego Dzieła. I tylko przez skromność ci panowie nie dodają, że „artyzm" wyprodukowany w kabarecie „Czasu", władnie dziś całą Polską.

Nie, nie zdaje się by Listy powiedziały w jakiej chwili Wyspiański odgadł tajemnicę Mickiewicza a można tylko przypuszczać, że ją odgadł w jesieni r. 1900. Pewnem jest, że trzy dramaty, które od października tego roku po koniec r. 1902 powstają, są dramatami „mickiewiczowskiemi". I jak Wesele i Wyzwolenie w bezpośredniem oparciu o Dziady i Paryską Dramaturgję, dopełniają sztukę Mickiewicza, tak Wyzwolenie i Legion, jego samego wprowadzając na scenę, dopełniają jego prawdę.

*

Wyspiański duszy studenckich tematów nie poddawał¹), w dawanie lekcji przeszłości się nie bawił. Historycznego Mickiewicza znał i wiedział, że ten Mickiewicz na krzyż i mękę się nie ślubował, walki orężnej się nie wyrzekał, w śmierć nie prowadził. Wiedział, że o tem, co w życiu Mickiewicza było ze świętego i bohatera, zadecydowała zagadkowa wizja: że choć jej interpretacja, jaką sobie Mickiewicz wytworzył, była błędna i zawiodła — wiara w prawdę, która powołała, pozostała niezachwianą. A skoro w jego własnym teatrze szło od początku o prawdę tę samą, która się też od Daniela do Klątwy coraz odsłaniała w rosnącej grozie — musiała przyjść chwila, że konfrontacja tych wizji z tamtą wykazała błędy konstrukcyjne „Widzenie księdza Piotra" w tej formie, w jakiej ono weszło w skład Dziadów — błędy, których następstwem był Towiański i sobie samemu przez Mickiewicza przypisywana posłannicza rola. A skoro i tu wiara, nie w rolę żadnego człowieka ale Polski i Słowiańszczyzny, była ta sama i może teraz właśnie, w kontakcie z tą twórczością i życiem, pewnością się stała, musiała się narzucić myśl taka... Był tamten dramat, który się rozegrał w Rzymie. I była to licho napisana — historja. Ale fabuła sztuki była piękna i była w niej piękna rola. Piękno t. j. całą prawdę, jaka tkwiła w sytuacjach i charakterach, uszanować ale sztukę — napisać na nowo. Tak zjawił się problem artystyczny Legjonu: historycznemu Mickiewiczowi dać swoją własną ponadczasową świadomość, dać mu odgadnąć tajemnicę posłannictwa i dać mu to posłannictwo spełnić; poprzez wypadki, które w latach 1845—46 zdarzyły się w Rzymie, ująć i jako dramat Mickiewicza rozegrać, Przeznaczenie ludzkości.

*

T. zw. widzenie księdza Piotra jest akcją rozgrywającą się analogicznie do Męki Pańskiej a składa się z dwóch części, jednej (w rozumieniu Mickiewicza) odnoszącej się do przeszłości: ŚMIERĆ: drugiej, do przyszłości: SŁAWA. Układ szczegółowy tych części jest: Pojmanie, Męka i Śmierć w pierwszej, Wniebowstąpienie, Założenie Kościoła i Apoteoza (Sława) w drugiej.

Uderza dzisiaj w Widzeniu — i musiało szczególnie uderzać autora Daniela — nierozwinięcie motywu ZMARTWYCHWSTANIA. Motyw ten jawi się w dwóch miejscach, które oba — skoro jedno jest retuszem a drugie sceniczną informacją — są późniejszego pochodzenia. Są to: a) przy końcu „Pojmania" wzmianka o „wskrzesicielu narodu", który pierwotnie był tylko „ziemskim mesjaszem narodu" a wraca wcale nie jako wskrzesiciel ale dopiero po „Wniebowstąpieniu" jako namiestnik Ukrzyżowanego i założyciel Kościoła, oraz b) wzmianka o śpiewie wielkanocnym rozdzielająca część pierwszą od drugiej, usunięta przez Wyspiańskiego w jego scenicznem wydaniu Dziadów (z października 1901): wydanie to wogóle pokazuje, co inscenizator w tej scenie uważał za istotne, bo przywiązując do niej tak wielką wagę, skracał ją oczywista jaknajmniej²).

Tragiczne nieporozumienie w stosunku Mickiewicza do dojrzanej prawdy wynikło z pomieszania zdarzeń przeszłych z przyszłemi; rewizja Widzenia, przez Wyspiańskiego przeprowadzona w Legionie, polega więc na tem: 1) że odrzuca on romantyczną interpretację „Śmierci" jako utraty niepodległości i śmierć bierze w znaczeniu dosłownem (rzezi, masowego wytępienia); 2) że przerzuca ten moment w przyszłość i 3) że poprzedza go „Zmartwychwstaniem", ledwo dostrzeżonem lub niedostrzeżonem przez Mickiewicza w Widzeniu. Prostuje w ten sposób błędy jego „konstrukcji" i otrzymuje identyczność mickiewiczowskiej wizji ze swoją własną, grawitującą dokoła trzech momentów: PSEUDOZMARTWYCHWSTANIA, ŚMIERCI i SŁAWY.

Ponieważ dokoła nich grawituje także cały teatr Wyspiańskiego, „objektywna ocena jego wartości artystycznej", której domaga się polska krytyka, możliwa jest tylko przy uwzględnieniu tego faktu.

*

Jak historyczny Mickiewicz, tak Mickiewicz Legionu chce prowadzić w Sławę. Z tą różnicą, że tamten uważał, że Śmierć ma za sobą i celu osiągnąć nie mógł a ten wie, że ją ma przed sobą — i cel osiąga. Taka jest akcja Legionu, który też pojąć można jako udramatyzowane Widzenie. Nie jeden dramat ale dwanaście dramatów czyli scen dramatycznych (dwie pierwsze sytuują akcję, w przestrzeni: daleko po za Rzym rozciągając scenę, w czasie: jako początek akcji wskazując r. 1917). Dwanaście „postaw" Matki i Mickiewicza wobec tego samego Przeznaczenia a o których wyborze i następstwie po sc. XI-ą, decydują rzymskie zabytki oraz, po sc. VIII-ą, rzeczywiste minione zdarzenia.

Jeśli jeszcze co jest w tym Mickiewiczu ze złudzeń tamtego, rozwiewa to w sc. III-ej rozmowa z Krasińskim i — pojawienie się Sławy. Załamuje się wiara i wraca dopiero za sprawą Matki, by odtąd — „wiary potęga rośnie w mocy"³) — rość w sc. IV-ej i V-ej, aż wreszcie w kościele św. Piotra — już nie we formie Męki Pańskiej ale skromniej, jako mękę św. Andrzeja — patrona Słowian — Mickiewicz ujrzy to samo, co jako „ksiądz Piotr" zobaczył w pierwszej części Widzenia. Ujrzy nie jako reminiscencję przeszłości ale jako to, co on, który przysiągł, że naród swój jako legjon zwycięski u niebios progu ostawi — przebyć ma w drodze do Sławy. Daremnie świat pogański jego młodości zbudzić w nim chce Konrada Wallenroda i Konrada Improwizacji; Mickiewicz się ślubuje krzyżowi. Nie ma jeszcze posągowego spokoju Genjusza, ale mówi to samo:

> „pokrusz ciała, pokrusz kości
> w jasnych piorunach;
> powołaj do Nieśmiertelności."

Mówi to samo, co Wanda drugiej Legendy:

> „pokrusz me ciało, spal i zniszcz
> a duszę daj zwycięską;"

mówi, rzecz dziwna to samo co Konrad do siódmej maski:

> „A tak. POSŁANNICTWO.
> . . . .
> Piękne jest i zabójcze.
> Szczytem jest i kresem,
> Początkiem Nieśmiertelnością i Śmiercią;
> Śmiercią żywych."

I dalsze sceny Legionu — aż do wymuszenia ofiary w finale — będą już tylko urastaniem „historycznego" Mickiewicza w Genjusza Wyzwolenia, będą spełnieniem Posłannictwa.

———

¹) „A duszy poddajecie studenckie tematy" (t. zw. Noty do Bolesława Śmiałego).

²) Sam fakt, że Wyspiański z pierwszej części Widzenia (54 w.) usunął połowę a z drugiej (28 w.) tylko dwa wiersze, świadczy o ile wyżej — jako notację rzeczywistej wzrokowo-słuchowej halucynacji — stawiał część drugą. I podobnie w części pierwszej. Jeśli właściwa „Śmierć" (3 w.) pozostała nietkniętą a tylko sam moment zgonu został dramatycznie podkreślony; jeśli z „Porwania" (24 w.) znikły tylko trzy dość słabe wiersze opisu wywózki na Sybir oraz dwa wiersze o Mężu, będące (z przydatkiem: „i będzie") tylko powtórzeniem tych, które w części drugiej poprzedzają wiersz końcowy — to z „Męki" (27 w.) pozostało zaledwie pięć wierszy a odpadł cały „aktualny" polityczno-alegoryczny opis sądu i ukrzyżowania, po Matkę-Wolność włącznie i nawracającego się żołdaka-Moskala — tak wyraźnie noszący znamiona późniejszej literackiej roboty. Musiał inscenizator Dziadów za to samo uważać i trzeci wiersz o białej szacie we „Wniebowstąpieniu" a zwłaszcza wiersz następny („Mój kochanek na niebie, z przed oczu nie zginął"), skoro i te wiersze, jedyne z drugiej części, usunął w swojem wydaniu. Krytyczna rewizja tekstu odrzuciła wszystkie retusze, które dowolnie zaktualizowały wizję. „Logiczna i wprost matematyczna doskonałość architektoniczna Widzenia" (Kolbuszewski), zamącona przez nieproporcjonalny rozrost części pierwszej, została przywrócona i tekst do stanu o ile możności doprowadzony pierwotnej bezpośredniej notacji.

³) Ob. wiersz „Książeczko moja", jedyny wraz z „Hymnem" drobny utwór ogłoszony za życia. Wiersz, ujmujący w skrócie dzieje myśli Autora, potwierdza osobisty charakter przeżyć, z których Mickiewicz Legionu zwierza się Matce i Księdzu. Wizja końcowa — zmora, która nieustannie nad tem życiem ciążyła — jest warjantem XII-ej sc. Legionu, III-go aktu Powrotu i t. p. Porówn. także, w rozmowie Konrada z maską III-ą, ustęp o „naszem jutrze"; od słów „Nie chcę nic, nic", do końca sceny. Wierszyk „Pełne grozy myśli moje", powstać również musiał jako echo jednego z takich przewidzeń.

III.

Legion jest dramatem Mickiewicza-Genjusza, jak Wyzwolenie jest dramatem Mickiewicza-Konrada. Nie jest to jeden dramat rozwijający tę samą sytuację, która zwolna lub odrazu nabiera przenośnego ponadczasowego znaczenia. Jest to szereg dramatów z coraz to inną, na te same przyszłe wypadki się otwierającą perspektywą. Stąd rozmaitość ujęcia poprzez tamtą minioną, tej dopiero się stającej Historji¹). Chimeryczna i tylko w zamierzeniu wielka przygoda Mickiewicza, staje się punktem wyjścia dla innej akcji, gdzie elementy tamtej w inną urastają rzeczywistą Przygodę. Stąd jeśli teren po sc. VIII-ą, pozostaje historyczny a charakter protagonisty do końca coraz bardziej w nadludzkie rozmiary spotęgowanym charakterem historycznego Mickiewicza — to sytuacje już od sceny VIII-ej, zrywają z tamtemi dziejami. I historycy literatury, którzy w scenach poprzednich konstatowali tylko drobne od tej historyczności odchylenia, teraz tracą grunt pod nogami — i wypisują brednie. Jeśli np. zdaniem prof. Barbasza Wyspiański „krytykuje" tylko Mickiewicza za „godzenie mistycznej filozofji z realnym czynem", to według prof. Kolbuszewskiego jego „sąd nad Mickiewiczem jako człowiekiem był stanowczo potępiający"²). A że Mickiewicz, o którym piszą profesorowie, umarł w r. 1855, trudno by mógł skorzystać z lekcji, jaką ich zdaniem daje mu Legion, ukazując coby się było stało wtedy... gdyby się było stało inaczej.

*

Na układ Legionu już wskazano (w uwagach o „Słowie i Sławie"). Sceny I-ą i II-ą (los słowiańskiego Cezara i słowiańskiego „ludu") traktować można jako Prolog: zapowiedź Nocy; scenę XII-ą (śmierć niedobrowolna dla Sławy), jako Finał: zapowiedź Parakleta. Właściwy dramat Mickiewicza obejmuje sceny III-ą do XI-ej i składa się z trzech grup po trzy sceny każda; jest niejako wielkim tryptykiem złożonym z trzech mniejszych. W grupie środkowej (sc. VI do VIII-ej) ośrodkiem — i ośrodkiem zarazem całości — jest scena widzenia męki św. Andrzeja i pojawienie się Ducha św. Po jej bokach, dwa *pendant:* scena, przy końcu której chór widzi Chrystusa i ta druga, gdzie daremnie Mickiewicza od krzyża oderwać chce Słońce. Skrzydło lewe t. j. sc. III do V-ej, pokazuje jak pomimo pojawienia się Sławy, rośnie wiara Mickiewicza i jak do poddania się go skłania Kościołowi; w środkowej z tych scen jawi się w słowach pieśni Matka Boża. Skrzydło prawe t. j. sc. IX do XI-ej, pokazują w jaki tragiczny sposób Mickiewicz, usuwając Cezara, ziszcza... wiarę Krasińskiego i jak swój legjon Wiary na świat wysela; scena środkowa tej grupy jako przez śmierć ziszczoną Sławę, apoteozuje Matkę Słowa. Podobnie jak zakończenie tej sceny — a to samo, ale jako czyn świadomy spełniając — zapowiada Mickiewicz przyjście Ducha-Słowa, w Finale.

W kolejnem następstwie wizji — słów, które ciałem się stają — przedstawia się ten układ następująco. Scena pierwsza: Matka widzi upadek Caratu, powalenie tronów, strącenie w Noc „żyćń ludowisk". Scena druga: Matka widzi męczenników i katów słowiańskich. Scena trzecia: Krasiński widzi los Rzymu, Kościoła, Chrześcijaństwa. Krasiński i Mickiewicz widzą słowiańską Sławę. Scena czwarta: Matka widzi w Mickiewiczu wodza. Mickiewicz wspomina krwawe widziadła, które go prześladują od spotkania ze Sławą. Mickiewicz i Matka widzą królowę. Scena piąta: Mickiewicz wspomina wizję „Upiorzycy ojczystej". Scena szósta: Mickiewicz widzi Posłannictwo i Noc, przed którą ostrzega papieża. Chór widzi Boga a w Mickiewiczu archanioła. Scena siódma: Mickiewicz i Chór ludów słowiańskich widzą męczeństwo św. patrona Słowian, potem Gołębicę. Scena ósma: Mickiewicz nie widzi Mendoga i litewskiego choru. Scena dziewiąta: Mickiewicz widzi Szatana w Demosie. Rapsod widzi „godzinę wołaną". Scena dziesiąta: Krasiński widzi rozpękające się sklepienia Piotrowe i zbawienie Rzymu przez Polskę. Wizja usunięcia Cezara, rozpętania Wolności i stratowania niewiasty. Jej apoteoza jako Królowej. Scena jedynasta: Mickiewicz widzi drogę swego legjonu. Scena dwunasta: wizja — w Nocy nad wielkiemi wodami — łodzi, którą Śmierć steruje ku Sławie.

*

Łatwo tu odnaleść poszczególne części mickiewiczowskiego Widzenia, począwszy od tej, która zdaniem Wyspiańskiego musiała już w rzeczywistem widzeniu przechodzić w ponadczasowość, t. j. Mękę, Śmierć, Wniebowstąpienie, Założenie Kościoła i Sławę. „Męka", przetransponowana na mękę św. Andrzeja i przeniesiona do kościoła św. Piotra, urosła w scenę centralną oraz weszła w skład wizji w katakumbach i wizji końcowej; „Śmierć" wyraziły zdarzenia, których raz mimowolnym, to znów świadomym sprawcą się staje Mickiewicz; „Wniebowstąpienie" stało się wniebowzięciem we finale sceny na Forum; na „Założenie Kościoła" (czy też odbudowę, jak w Akropolis) wskazuje w tejże scenie Mickiewiczowi-Brutusowi Krasiński; „Sława" wreszcie od sceny, w której się jawi *in persona*, aż do scen, gdzie giną dla niej niewiasta i żeglarze, przewija się — podobnie jak Słowo — jako motyw, na który wskazuje wszystko.

Nawet usunięte przez Wyspiańskiego z jego wydania Dziadów, przez Mickiewicza później do pierwotnej notacji wprowadzone momenty — jawią się, zrewidowane, w Legionie. Jeśli „żołdak - Moskal" mało zajmował tego, który w Danielu już dostrzegł to, co Matka ujrzy w *stanza d'Heliodoro* t. j. obalenie wraz z tamtemi dwoma i tego tronu, i conajwyżej znalazł się wśród tłumu jawiącego się w scenie drugiej, gdzie wcale nie galicyjskie tylko z r. 1846 się odbijają wypadki — to odpadło, bluźniercze dla Wyspiańskiego, porównanie „Wolności" z Matką Bożą i „Wolność" przybrawszy prawdziwe oblicze, tratuje tu tę właśnie, której śmierć życie ma dać Słowu. Nawet motyw niedostrzeżony przez Mickiewicza lub tak dostrzeżony niepewnie, że go ledwo dwoma retuszami zaznaczył — nawet „Zmartwychwstanie" wraca w postaci Rapsoda „wskrzesiciela narodu", naraz Mickiewiczowi przypominającego ten motyw, o którym on, cały się rwący do Sławy — zapomniał, jak w swem Widzeniu³).

*

Krasiński jawi się w Legionie w dwóch scenach⁴). W sc. III-ej, by dać ekspozycję akcji; w sc. Xej, by z akcji wyciągnąć konkluzję. On to, w scenie w Koloseum, nietylko ukazuje Mickiewiczowi nietrwałość sław rzymskich, potop powszechny i rolę Polski jako arki duchowej, ale odsłania *szatański* sens słowa posłyszanego w Widzeniu. I on to, gdy słowo ciałem się stanie, jego ,sens *boski* z kolei odsłoni w scenie na Forum. Bliższy pierwowzoru aniżeli Mickiewicz, jest Krasiński w Legionie jakby uosobieniem świadomości autora, ponad własną męką — męką Mickiewicza — się unoszącej w regjonach, skąd już nie elegijnym Krasińskiego, ale tonem „tyrana dusz" Mickiewicza przemówi — przez usta Genjusza.

Nie, nie jest Mickiewicz Legionu „historycznym" Mickiewiczem. Jest Mickiewiczem, który prawdę SŁOWA objawionego tamtemu odgadł i ziszcza — z tą samą wiarą. I jeśli kogo sądzą i potępiają te sceny, to chyba tych, dla których „właściwa waga słow i słów właściwe znaczenie" przestały istnieć oddawna.

*

Imię Genjusza jest to samo, co „ubiór i strój" w scenarjuszu. Imię jego jest SŁAWA.

———

¹) Na ponadczasowy charakter teatru Wyspiańskiego wskazuje już Daniel („Ja nie jestem jak tylko fantazją"...). Z całą wyrazistością jest to ukazane w pierwszej Legendzie: spojrzenie Kraka z dna Wisły jest spojrzeniem samego Autora, słowa są „programem" jego teatru. Szczegółowo rozwija ten „program" akt drugi Wyzwolenia a realizują go, w coraz to innej formie, wszystkie dramaty i tragedje — nie wyłączając tych, gdzie pierwiastek ponadczasowy wkrada się niepostrzeżenie i kryje, by dopiero przy końcu, jak we finale Klątwy, wystąpić tem silniej. W ponadczasowość przechodzi odrazu wszystko w Legionie i w Wyzwoleniu, w Akropolis i w Skałce, w drugiej Legendzie i Protesilasie; w Weselu i pierwszej Legendzie ma to miejsce w drugim akcie; w Bolesławie i Powrocie, w trzecim; w Warszawiance, Lelewelu i Klątwie, podobnie jak w Sędziach i Zygmuncie, w ostatnich scenach. W Nocy Listopadowej ten pierwiastek reprezentują sceny z kozą; w Meleagrze i Achilleidzie, osobiste na tle odgadnionych losów przeżycia (Aethea w Meleagrze, Achilles i inni w Achilleidzie). Porówn. także co o tem, w uzupełnieniu, Wyzwolenia, mówi Tragiczna Historja; cały problem polskiego Hamleta ujęty jest pod tym kątem. — Pierwszy zwrócił uwagę na ten charakter teatru W-go St. Lack w artykułach o Weselu, Wyzwoleniu i Bolesławie; zauważył go również w ostatnim rozdziale swej Legendy, St. Brzozowski. Po wojnie — do dziejów za życia W-go dokonanych się ograniczając — podkreśla go w swej w r. 1922 wydanej rozprawie, St. Kołaczkowski.

²) Jeśli prof. K., którego więcej od jego kolegi interesuje Polska, gubi się zupełnie w Wyspiańskim i wzmaga tylko „mgłę nieporozumień" dokoła jego teatru rozsnutą, to prof. B. — przy podobnem redukowaniu zagadnień do „studenckich tematów" — gromadzi przynajmniej szereg użytecznych danych o weszłym w skład teatru i rapsodów romantycznym „materjale". Od czasów, gdy prof. Sinko strofował autora Legionu za rzucanie na scenę obrazów „bez liczenia się z wymaganiami techniki scenicznej, by już nie mówić o logice, choćby poetyckiej" i „bez przepuszczania ich przez filtry krytyki tworzącego technika", jest w każdym razie postęp u profesorskiej krytyki — w przyzwoitszym tonie.

³) Motyw „Cezar i Demos", podjęty już w Prologu, łączy tę scenę z następną. Obie mają charakter zwidzeń sennych, których ponadczasową logikę czas tylko może odsłonić — i wyraźnie dotąd odsłonił tylko w scenie na Kapitolu. Mickiewiczowi — temu, w którym Konrada Wallenroda nie zdałały zbudzić bóstwa litewskie — śni się ziszczenie jego własnego z r. 1848 programu: triumf demokracji, wolność i braterstwo ludów. Śni się własna apoteoza — jakby słyszał ministrów, co to z jego laską, laską polskiego pielgrzyma w ręku, iść mieli zbawiać narody. I zaraz rozwiewa się romantyczny tuman. Wołanie „przez krew, przez krew" się rozlega a on sam słyszy wezwanie, by Wallenrodem wstał w wolnym narodzie! Ale jemu, który chce zbawiać *ludzkość*, to wołanie *narodów* jest „żalem minionym" a tyran - Demos swą twarz prawdziwą jawi Szatana... I porzucają „ludy" Mickiewicza i teraz dopiero drugi sen pokazuje, co się wtedy stało czy stanie — bo wszystko się miesza — gdzieś bliżej serca. *Ten* oręż, którego się wyrzekł; *te* legjony, o których dla tamtego — zapomniał. A Rapsod nie jest „Mocarz" a tylko „lazarone". — Co do sc. X-ej, istnieje tradycja, że ją autor usunąć polecił z przedstawień (odegrano Legion po raz pierwszy w r. 1911 w Krakowie).

⁴) Łatwo jest odnaleźć, co z Krasińskiego weszło w skład Legjonu. Uczyniono to już kilkakrotnie, jak zwykle rekonstrukcji przeszłości szukając w tem, co jest zgoła czem innem. Najważniejszej wskazówki dostarczyły dopiero w t. IV Dzieł ogłoszone „warjanty". Maszyniści teatralni Wyzwolenia, jak wskazuje pierwotny tekst rozmowy Konrada z robotnikami — w prostej linji pochodzą z teatru Krasińskiego. Pochodzi więc stamtąd i Wolność, podobna odgrywająca rolę w scenie na Forum, jak oni w trzecim akcie. Nieboską dni naszych, którą według komentatorów byłby napisał... gdyby był napisał projektowany „Sąd ostateczny" (znany z pomysłu do jednej sceny), Wyspiański zostawił w Legionie. Definicja: wizja Mickiewicza, sprostowana i uzupełniona wizją Krasińskiego, — określa dość dokładnie czem, jako rewizja tamtych przewidzeń, jest ta Nieboska.

Adam Ł. Cybulski.

Książka o dyskusjach

Frank Walser. The Art of Conference. Str. X + 303. Harper and Brothers Publishers. New York and London. 1933.

Rasa anglosaska znana jest ze swego upodobania i uzdolnienia do t. zw. kompromisowego załatwiania sporów. Anglik zawsze skłonny jest wierzyć, że się z przeciwnikiem można „dogadać". Jest naogół głęboko uczuciowy, ale bynajmniej nie porywczy. Długo rozważa, próbuje „po dobremu", pertraktuje i ociąga się, zanim wreszcie poweźmie stanowczą — i wówczas już nieodwołalną! — decyzję działania.

Ta zasadnicza postawa tłumaczy wiele zjawisk, jak: wspaniały rozwój parlamentaryzmu w Anglji, ustawiczna skłonność Anglików i Amerykan do zwoływania wszelkiego rodzaju konferencyj, wielkie powodzenie, jakiem się w obu krajach anglosaskich cieszą t. zw. kluby dyskusyjne. A dodajmy, że i praktyczne urzeczywistnienie tego największego z „klubów dyskusyjnych", jakim w obecnej swej postaci jest Liga Narodów, również powstało z inicjatywy Amerykanina — prezydenta Wilsona.

Nic też dziwnego, że takie nastawienie powoduje konieczność specjalnej, przedmiotowi temu poświęconej literatury. W przeciwieństwie do nowoczesnej Polski, która nie posiada bodaj ani jednej pracy o sztuce krasomówstwa publicznego, Anglja i Ameryka mają takich dzieł cały szereg. Ostatniem jest omawiana ta książka p. Franka Walsera.

Zaznaczmy odrazu, że autorowi nie chodziło bynajmniej o to, by napisać podręcznik sztuki dialektycznej. W dialektyce jedynym, a w każdym razie głównym celem jest poprostu pokonanie przeciwnika siłą, trafnością lub chociażby dowcipną nieuchwytnością argumentów. Panu Walserowi zależy na czemś zgoła innem: chce on nauczyć ludzi takiego sposobu prowadzenia sporów, by rezultatem było nie wzajemne podbijanie sobie oczu, w tragiczniejszych zaś wypadkach — konflikty zbrojne między narodami, lecz właśnie rozumne i spokojne uzgodnienie stanowisk. Uczy nas przeto szanować przeciwnika, uczciwie wnikać w jego sposób myślenia, w dyskusji nie używać słów i zwrotów, obliczonych wyłącznie na gruby efekt ośmieszenia, rozdrażnienia czy wykpienia tych, co się z nami nie zgadzają.

Ale przytem p. Walser, jako wytrawny przewodniczący wielu zebrań i konferencyj, wie doskonale, iż napozór tylko skuteczną, w gruncie zaś całkiem jałową metodą jest „dobrze wychowane" pomijanie punktów spornych, które to punkty w 99 wypadkach na sto są właśnie jedynemi ważnemi.

Bije z tych kart nader sympatyczny optymizm człowieka zacnego, przeświadczonego o możliwości innych argumentów niż *a baculo*, wierzącego, że rozum i słowo nie poto zostały nam dane, byśmy prawie zawsze przechodzili *a verba ad verbera*. Nadto zaś polskiego czytelnika niezmiernie ujmie bardzo życzliwy naszemu narodowi i naszej ojczyźnie stosunek autora, który spędził wśród nas półpięta roku.

Nader ciekawe są niektóre zwięzłe charakterystyki odmienych psychik różnych narodów. Oto naprzykład co autor mówi na str. 78: Niemcy lubią zbadać każdą sprawę gruntownie, a czynią to w sposób, który innych nieraz razi, jako przesadnie metodyczny. Francuzi umieją jasno zdefinjować, dobrze streścić i rozsegregować dany temat, przyczem atoli pozostawiają czasami na uboczu wcale doniosłe punkty. Anglik może się wydać nieporadnym i powolnie myślącym tak długo, dokąd się rozpatruje czysto teoretyczną sprawę. Amerykanie mają ostre wyczucie społecznej i czysto ludzkiej postaci zagadnień, lecz specjalizacja zawodowa czyni ich wyobraźnię uboższą i mniej lotną. Polacy celują w głębszem i szybszem uchwyceniu samego jądra sporu, ale częstokroć kierują się wzruszeniami, są stronniczy i nieraz podniecają zgromadzonych.

W pracy swej p. Walser wielokrotnie powołuje się na Wrońskiego, którego nazywa potężnym myślicielem polskim. Oto niektóre wzmianki:

„Przez wiele lat studjowałem przedziwnie wszechogarniającą filozofję Wrońskiego oraz innych myślicieli słowiańskich". — „Moje zrozumienie przebiegów twórczych znacznie się pogłębiło dzięki lekturze dzieł polskiego filozofa i matematyka Hoene - Wrońskiego. Wielki ten, a dotychczas zbyt mało znany myśliciel żył przeważnie we Francji i pisał po francusku". Ponadto kilka innych, nieco obszerniejszych i szczegółowszych ustępów, z których bije gorące umiłowanie i wielka cześć dla tego najznakomitszego z myślicieli słowiańskich.

Piękną książkę p. Franka Walsera polecamy wszystkim, którzy się interesują organizacją i należytem prowadzeniem dyskusyj publicznych.

Cz. Jastrzębiec-Kozłowski.

KOLUMNA POETÓW

pod redakcją Józefa Czechowicza

VERHAEREN

Noc świętego Jana

*Pląsajcie ognie u rzeczki,
jak te maleńkie dziewczki,
jak te smutne, maleńkie dziewczki.*

*Noc świętojańska nadpływa.
Na rzekach, stawach ogni ogniwa.
Pląsajcie u wód ogniki —
z chłopcami, z chłopcami kołem .
Niech się twarz w tym tańcu zarumieni.
Tańczcie dziewuszki, chłopczyki
pośród płomieni.*

*Ptak ponad wami krzycząc leci,
małe dziewczki,
wicher w ognistej zamieci skier
małe dziewczki,
ksiądz błogosławi — to już trzeci
małe dziewczki.*

*Choć spływa noc na horyzontów ściany,
pląsajcie, pląsajcie małe dziewczki,
smutne, maleńkie dziewczki.
Tańczcie, tańczcie, tańczcie
niezmordowane...*

*Tańczcie jeszcze w tanecznym rozbiegu.
Noc się kładzie cienista u brzegów
mrokiem nieprzeniknionym,
wodowim welonem.
Wy, tańczcie, ogniki u rzeczki,
dla chwały bożego imienia
ofiarujcie duszyczki w płomieniach
gasnące, smutne dziewczki...*

(tłom. J. Czechowicz)
193?

JERZY PUTRAMENT

Teogonja

*W Valparaiso, białem mieście opartem o Pacyfik zdarzyło się:
związani za ręce opadali. Ogromne, zielone sześciany wody
zamykały się cicho nad głowami. Dziwaczne ryby, jak cień,
jedna otarła pysk o rozwiane pionowo włosy.
W przepaści morza spokój. Na dnie mrok ciężki rozprysnął.
Wśród czarnych słupów wody ukwiały niebiesko drżą.
Tam chwieje się piętnastu skrycie utopionych czylijskich komunistów,
opowiadając sprawiedliwość gwiazdą trzydziestu związanych razem rąk.*

*2.
Nad ranem niebo upadło i pokruszyło się u nóg.
Bury ogień z domów. Palmy rosły i łamały się z wyciem.
Kobiety padały wycierając usta otwarte o bruk
Ludzie krzycząc ujrzeli, jak bardzo konieczność jest niczem.
Dźwignął się z głębin zatoki, podniósł wodę ode dna i pchnął
na zagładę miast przezroczystych. Nadbiegały spienione potwory
to
trzęsienie ziemi w szczęśliwej Kalifornji.*

*3.
Do ślubu stroiła się starannie. Miała płaski, szeroki nos,
grube wargi wydęte, duże stopy i chude golenie.
Pod piersią wytatuowano krokodyla. Wysoko włosy upięła, jak most,
przez nozdrza przewlokła dwa cienkie mosiężne pierścienie.
Gdy Afrykę noc zasłoniła ogniska buchnęły za wsią,
murzyni, gorące ciemności, huczą bębny, tańczą czerwono.
Nad las wysunął się księżyc, mgły zza rzeki pochwycił i zmiął.
Pod dachem z liści palm czeka piękna narzeczona.*

*4.
Nosimy ze sobą swych bogów. Włosy targa wiatr,
w zachwycie chylimy głowę pod jego szerokie pięści.
Na taśmę biegacz, piersiami przeciął i padł,
mówimy: szczęście.
Ale gdy widzimy jak słowa, zjawiska i rzeczy odkrywa niespokojny świt,
a wieczór zdziera z nich barwy, kształty zagłusza i łamie,
padamy przed gładkiem czołem naprzód idących dni
wołając sprawiedliwości, którą wymyśliliśmy sami.*

*5.
Dłużej posuwać się nie mogli. Drogę myliła stalowa noc.
W lodach wyrwy, kry wysoko, poranili dłonie o krawędzie ostre.
Jedzenia nie było. Wołali. Głosy odeszły i zagasły po załomach blado drżąc.
Sen osnuł oczy, ukazując drogi do ojczyzny przesadnie proste.
W parę godzin po ich śmierci na niebie wykwitł wysoki ognia łuk,
rosną, biegną różowe kolumny, purpura zamyka je w migocącą klamrę,
aż zgóry wybucha fontanna brylantami kropli — to Bóg
w pustyni śniegów dla nikogo rozpala światło polarne.*

ANTONI MADEJ

Jutrzenka

*W powietrzu,
związane w chłód i noc,
iglice strome,
dachy świątyń,
jak hełmy czarne i ponure.*

*(— Wywiedź świtem porannym
w blask pełny słońca
wachlarz kamienic,
ze snu wstanie miasto —
gniazdo kamienne).*

*Chmury płyną —
zaprząg wołów nubijskich.
Daleki głos dzwonu
przyzywa
gniewny poranek.*

*Powoli
brzask krzakiem bzu wyrasta
na wschodzie.
Białe kwiaty.
Białość.
Jutrzenka.*

*Okno odlatuje z trzaskiem.
W łagodną różaność rozświtu
pachnącą wtula twarz
od pieszczot ciepłą i czujną
kobieta.*

*Podana naprzód w blaski pogląda.
Źrenice płoną zorzą.
Ślubuje sobie dzień pogodny,
a po dniu znojnym
wieczór
i noc nową
w ulewie pocałunków,
gaszących miłość gorącą.*

*Powoli
lazur wywinął się błękitu
Pierwszy ptak gwizda w rozbudzone niebo.
Tętnią przelotem wron
napięte struny powietrza.*

*Wzrasta krzepka pieśń koników polnych
i strzygą ciszę rośną
srebrzystem ostrzem nożyc
świerszcze.*

Czas żłobi blask i cień.

*Witaj dniu!
I ty człowieku,
co milcząco z kosą idziesz w pole
po nowy plon urodzaju!*

*(Wiele się trzeba spodziewać,
podjąwszy o świcie trud).*

*Za widnokręgiem,
jak za ścianą innego świata,
pociąg, ziejąc, świszcze przeciągle.
Tu do mnie tylko dolata
daleki pogłos.*

KONRAD BIELSKI

Przygoda

*Codzień, wieczorem,
z zapachem suchych sosen, dojrzałego żyta,
zapala się na dachach złotym meteorem,
lub w kloszach lamp łukowych błękitnie zakwita.
Bucha pożarem gwaru z barów drzwi otwartych,
woła z głębi zaułków i placów skrzydlatych
w oknach sklepów nalepia kolorowe karty,
rzuca na głowy świateł kwiaty.*

*Są strony nienazwane, dalekie:
czarujące płonące miast obrazy
i lasy oddalone, nieskończone rzeki
znane nam z gazet.
Są twarze bladych kobiet — miłości maski
których czaru wyrazić nikt nie potrafi —
w książkach obrazki,
fotografje.*

*U wrót pałacu spotkasz czarną damę,
która ci ofiaruje upiorną różę,
a może się zdarzyć to samo
w każdem podwórzu.
Zamknięte drzwi od proga,
w oknach firanki,
to już otwarta droga
do niespodzianki.*

*Czujesz ją koło siebie
z pierwszym stukotem kołyski
a potem
jesteś wciąż bardziej jej bliski.*

*W mgle wieczornej, co koło latarni wije złote gniazda
w długich oczekiwaniach na dworcach kolejowych
śniła mi się daleka jazda.
Szukałem rzeczy nowych
na każdej ulicy.
Goniłem srebrne szyn wstążki.
Dzień się zamykał wieczorem,
noc siała gwiazd mgławice
na kartki niedokończonej książki.*

*Daleko, wślad za tobą w zaułkach portowych
słuchałem szumu morza.
Wśród huku dźwigarów odbywałem podróż
na każdym pokładzie.
Wiem jak kwitnie północna zorza,
byłem w Paryżu, w Bagdadzie,
u gór stalowych grani, na lądach, na wodzie.
Znane mi są port każdy, stacja, lotnisko.
Szedłem naprzeciw przygodzie
a nie wiedziałem,
że jest tak blisko.*

*Wino się leje do szklanek,
noc mruga światłami,
rozwija się niemy film zdarzeń
przybliża się rzekami, morzami, chmurami
i już nie cieszy — przeraża..*

*Pochylasz głowę —
mgła łzawi wzrok —
wszystko gotowe —
i nie możesz się odważyć na jeden mały krok.*

STANISŁAW PIĘTAK

Dzieciństwo

*Nad miedzami rozpłakane oczy
wiatr je otula gałązkami,
gdzie...? gdzie jestem? —
najszybciej ręce wrosły w ciszę,
oddech zdmuchnięty w żyłę z róż
dymem po niebie serce wlókł, ponad drzewami smutku świerszczy czekał.
Któż miał spluskane zmysły napiąć w powróz
gdy usta dusił najwierniejszy żal? —
w włosy sznur złotych motyli,
rozpluskała się brzozami w ścianę z skrzypiec wmurowana dal,
ze dłonie dźwignęły z powrotem zachwyt szarej myszy.*

*Drogą kobiety: olbrzymie, czerwone ćmy —
oczy szukały potem drzew
błądzących cicho za wstążkami roztęsknionych pszenic;
w grube załomy topól nachylona wieś
przypadła jeszcze niżej kolanami strzech ku polom,
a matka na niebie snując jaskółkami usmiech
rozgarnęła zawój chmur rękami białemi.*

*Nad miedzami rozpłakane oczy,
od nich uchodząc
w dolinie z fiołków na zachodzie wysuszyłem zadymione usta,
gdzie stary Jaś, brat babki, zapalił przed wieczorem tęczującą fają.*

*Świerszcze zbłądziły w dygocących uszach
gdy krowa w oczach niosąc podróż brzóz stanęła naprzeciw,
z nią wiatr: kosz błękitniejących kwiatów.
Pochylony ku drodze, opięty smutkiem odchodzących brzóz
przeczułem czteroletni chłopiec poraz pierwszy oddalenie dłoni —
wypadły oczy, oczy, mokre oczy krów,
nadjeżdżający huk pociągu przeciął mi żyły u wylotu szyi.
Szumiał za chwilę tak jak ja kopnięty jedwab zbóż,
a tak — a tak, że niema już parującej ciszy,
wzdłużyły łkanie ziemi nagłym hymnem rozciągnięte szyny.
Żelazny pociąg wywiózł w spoconych szybach słońce, chmury i mój mózg —
długo dymiło szkło, dymiły czyjeś oczy za zielonem wzgórzem,
aż róża upadła na spuchnięty wzruszeniami brzuch
i kruche palce zahaczyły prędko o mleczny horyzont.
Inaczej płakały oczy,
inaczej wiatr wiał w złoto rozpluskany
gdy zza wzgórza sfrunęła ku włosom gałąź najsmutniejszych gwiazd —
przy stopach z sadzy żalił się niebu tkliwy pyszczek myszy,
nie trzeba było pytać odtąd o woń pszenic,
szumiały długie zmuzycznione szyny —
wieczorem w fantastycznie przemienionym domu
patrzyłem,
usta zapalone od stukotu krwi,
na dyszących ścianach wyrastały krowy, drzewa i pociągi.*

Brzozowskiego — filozofja życia

Dwa życia i absolut.

„Gdyby mi ktoś kazał sformułować najgłębszy pogląd na życie, powiedziałbym, że: musimy w niem widzieć *moc wiecznie twórczą*)*, istniejącą poza obrębem naszego całego świata treści (psychicznych), a więc, że nie może ona być ujęta w pojęciu ani żadnej pojęciowej logice: że następnie, świadome nasze Ja *tworzy warunki*, którym musi czynić zadość to, co chce ono, żeby żyło: że ten *ideał* przez nas stworzony jest wtedy prawdziwie tworczem rozszerzeniem naszej istoty, gdy w ten sposób *przekracza* nasze życie obecne, że z niego *bez tworzenia*, bez nowej syntezy ponadpojęciowej i w stosunku do tego, co w danym momencie jest dla nas jedyną rzeczywistością, *ponadrzeczywistej*, powstać nie może; że to tylko dźwigać się może dzięki nam i przy naszym udziale z *wiecznego początku*, co zostało w ten sposób przez świadomość naszą zrodzone; że wreszcie w tej tylko formie wyobrazić sobie możemy życie, dzięki któremu i w którem, tworzyć możemy wszystko, co jest dla nas *wartością*". („Alfred Loisy i zagadnienia modernizmu katolickiego". Idee, str 486—7).

Cytat powyższy dowodzi, że Brzozowski istotnie—tak jak to suponowałem w poprzednim artykule—uważał życie za absolut, to co jest *samo przez się* (w każdym razie aż do ostatniego przełomu w jego światopoglądzie, o którym będzie mowa na innem miejscu). Określa je bowiem, jako moc wiecznie twórczą, jako warunek wszystkich warunków, jako ideał zawsze przekraczający obecność i względność, a więc pobudzający ustawicznie do twórczego transcendowania w sferę suprarzeczywistą, jako wiecznie samorodny początek wszystkiego i wieczne źródło wszystkich wartości.

Zadaniem mojem, w tej próbie rekonstrukcji założeń metafizycznych światopoglądu Brzozowskiego, winno być teraz ukazanie, w czem leży wielkość takiej koncepcji, gdzie jej pięta achillesowa i jak rozwiązać ten arcytrudny problemat na wyższej płaszczyźnie.

Jest niewątpliwem, że Brzozowski zajął tu punkt widzenia niełatwy do zbicia, gdyż wszelkie rozumowanie, występujące przeciwko niemu, będzie zawsze tylko *naszem* rozumowaniem, nie możemy bowiem w żaden sposób wyjść poza życie; a skoro tak, to życie byłoby w samej rzeczy czemś samem przez się, a conajmniej czemś *pierwodanem*. Jest jednak w stanowisku Brzozowskiego pewna niekonsekwencja, o którą myśl krytyczna może się zaczepić i stworzyć przez to podstawę do rozpatrywania w sposób nieco odmienny całego tego zagadnienia. Mianowicie, nadając pojęciu życia cechę niewarunkowości, absolutu, rozszczepia on je równocześnie tak, że niewiadomo w czem mamy widzieć ów absolut: czy w naszem własnem życiu, czy w jakiejś potędze suprarzeczywistej, nigdy nie doścignionej, a więc będącej wiecznie poza nami. Poprostu: czy nasze życie jest „nasze", czy też jest ono w samej swej istocie „nie nasze". Zarzut ten ma postać paradoksalną, ale ma tutaj jaknajgłębsze zastosowanie. Brzozowski pisze przecież: „Nie poznajemy niczego prócz naszego życia, a życie *nie może być poznane*".

Zdawałoby się, że skoro Brzozowski rzutuje ten cały niepojęty proces kosmogoniczno-autogeniczny w nasze Ja, to opowiada się za absolutem w nas, a nie poza nami. Ale słowo „my" jest tu użyte w znaczeniu niewłaściwem: „My" to liczba mnoga od „ja", a więc pojęcie to implikuje samowiedzę; tymczasem Brzozowski mówi o obcej, pozaludzkiej potędze, o której nic nie wiemy, która nas unosi, jak gałąź na rozhukanej rzece, która zdąża ku sobie tylko wiadomym celom, wyrzucając na wierzch nasze Ja i nasze Nie-Ja, jako jedynie dostępne nam postacie czy rezultaty swej spontanicznej twórczości. Wolno nam conajwyżej stwierdzić, że coś, co wewnątrz jest *wielką niewiadomą*, nazewnątrz objawia się jako „ja" i „my". Powstaje jednak wówczas nieprzezwyciężalny dualizm: życie jako „ludzkość" i życie, jako „pozaludzkość", będące nieprzeniknioną, irracjonalną mocą, a z naszego, immanentnego punktu widzenia — *bezokreślną próżnią*. Gdzie tedy jest owa niewarunkowość? Czy nie po tamtej stronie raczej niż w nas samych? Przecież nie w tem, co dane i dokonane, lecz właśnie w owej nieokreślnej próżni, szukamy hipostazy naszej rzeczywistości: a więc, w wieczystem dążeniu *poza siebie*, jesteśmy zawsze względni, zawsze uwarunkowani, i to właśnie przez nią, przez suprarzeczywistość, której szukamy, aby nam dała tę upragnioną niewarunkowość. Byłby więc absolut *tam*, a nie tutaj!

Gdybyśmy jednak rozwiązanie to uznali za ostateczne, zwycięstwo nasze nad stanowiskiem zajętem przez Brzozowskiego w jego filozofji pracy, byłoby nazbyt łatwe. Nie wolno bowiem przejść do porządku nad całym poprzednim dowodem ontologicznym samostwarzania się jaźni, wykazującym niezbicie, że owo ustawiczne, stwórcze hypostazowanie odbywa się istotnie w nas, inaczej bowiem nie moglibyśmy nic absolutnie wiedzieć o niem: że, jednem słowem, w samookreślaniu istoty rzeczywistości, *nie możemy wyjść poza nas samych*. Jest to aksjomat epistemologiczny, obowiązujący nas, od czasów Kanta. Trzeba wykluczyć jakikolwiek warunek objektywny, jeżeli chcemy uniknąć majaków empiryzmu i dogmatyzmu, jeżeli prawdziwa, dobrze ugruntowana metafizyka ma być wogóle możliwa.

Do czegośmy więc doszli? Oto do tego, że życie jest nasze, a zarazem i nie nasze. Że absolut jest i w nas i poza nami. Że tedy albo istnieją dwa absoluty (co jest absurdem!), albo też życie nie jest absolutem (ani po tej, ani po tamtej stronie). To drugie stwierdzenie, rodziłoby jednak aż dwa przeraźliwe pytania: czem właściwie jest życie? i: gdzie szukać owej problematycznej, wiecznie niedoścignionej *istoty wnętrznej absolutu*?

Autogenja rzeczywistości.

Zanim jednak skorygujemy błąd Brzozowskiego (zakradający się zresztą nieuchronnie w jego rozumowanie z przyczyn, które wyjaśnię poniżej), spróbujmy sprawdzić, czy on sam nie znalazł się na drodze do jego usunięcia. W tym celu przypomnijmy sobie ów klasyczny schemat metafizyki pracy: ponadlogiczny akt x, stany kolejne N, oraz wytężenie stwórcze, będące polem obydwu i unoszące się zawsze ponad niemi. Widzieliśmy, że akt x był autogenją, samowytworzeniem się naszej WIEDZY, że stany kolejne N były autotezją, samozakładaniem się jej w BYCIE, zaś cały ten proces był samookreślaniem się naszej rzeczywistości, przez to, że zachodzi tu *autotelja aktu*, w której nasza samostwórcza czynność staje się swoim własnym celem (Brzozowski określił to mniej adekwatnie, jako: zużywanie naszego życia obecnego dla zapewnienia sobie życia przyszłego).

Widzi w tem Brzozowski podstawę ostateczną. „Żadna analiza nie zaprowadzi nas głębiej". Podstawa ta jest wytężeniem stwórczem zapładniającem samo siebie i zradzającem określony, celowo wytworzony związek przyczyny ze skutkiem t. j. I-szej postaci naszej rzeczywistości z II-gą; posiada ono cechę życia, „jakby roztwierania się wewnętrznego". Wytężenie to rozdwaja się zatem ustawicznie na *istniejący* punkt wyjścia (w nas) i na *nieistniejący jeszcze*, a więc dopiero postulowany, punkt dojścia (a więc poza nami); przyczem jednak to nieistniejące „pozaludzkie" — to wciąż „my" sami, których jeszcze niema, lecz być powinni. Od strony logizmu rzeczywistość nasza rozdwaja się więc na przyczynę i zamierzony skutek, od strony hyperlogizmu rzeczywistość ta jest stosunkiem środka do celu. Element związku przyczynowego pochodzi tu od cechy autotetycznej *bytu*, element celowości od cechy autogenicznej *wiedzy*. Sam akt jest momentem zespolenia się obydwu tych pierwiastków. Zachodzi w nim tajemniczy proces utożsamienia się wiedzy z bytem, a wynikiem tego procesu jest przejście od I-szej do II-giej postaci naszego istnienia. Z chwilą jednak gdy przejście to zostało dokonane, wytężenie pierwotne t. j. moc twórcza zaspokojona aktem poprzednim, rozdwaja się znowu na stan obecny (w nas) i stan postulowany (więc jakby poza nami).

Jakaż to siła dąży do jedności rozdwojona, a rozdwaja się utożsamiona? Brzozowski staje przed nią bezradnie, nie wiedząc czy jest ona naszą czy nie naszą, świadomą czy pozaświadomą, immanencją czy transcendencją (t j. w nas czy poza nami). Wroński określa ją pozytywnie w swoim systemie. Jest to mianowicie 3-ci element rzeczywistości, równie konieczny dla jej zjawu, jak BYT i WIEDZA, element NEUTRALNY lub PODSTAWOWY.

Tak, to w istocie „podstawa" roztwierająca się i zamykająca naprzemian. To rytm dwoisty, pole i warunek zarazem nieskończonych ustosunkowań między samorzutnością a bezwładem, wiedzą a bytem. To jakby metafizyczne perpetuum mobile, samoruch wieczny; zaspokoić go niepodobna, bo utożsamiony — rozróżnia, rozróżniony — utożsamia. Heterogeniczność w nim absolutna pomiędzy tem co jest dane, a tem, co należy uczynić. Dokonane okazuje się w nim odrazu różnem od tego co być powinno, to drugie zaś powołuje spontanicznie akt stwórczy, aby być dokonanem.

Słusznie rozbijał Brzozowski z taką niecierpliwością wszelkie postacie gotowego, danego świata. Dostrzegł on już, że *rzeczywistość* wymyka się z tej klatki. Ona jest wiecznie nowa, nigdy niedokończona, a każda jej forma jest tylko punktem wyjścia do dalszych dokonań. Rzeczywistość nie jest nam dana zzewnątrz, ona jest wciąż i wszędzie, wewnątrz nieprzerwanie czynnych istot, *stwarzana*.

Autotezja świata.

„Świat nigdy nie da się zamknąć w granicach żadnej psychicznej zawartości, nigdy poznanie nie ustali żadnego zrównania między nami, a pozaludzkiem" — pisze Brzozowski. Nie dokona tego w samej rzeczy ani uczucie ani poznanie, są to bowiem tylko dwie postacie spekulatywno-kontemplacyjnego stosunku do życia. *Uczuć* można to jedynie, co przepłynęło już przez nasze Ja, co się w nas już stało, choćby tylko jako uświadomienie powinności, założenie celu. *Poznać* można to jedynie, co wytworzone już przez nas w naszem Nie Ja, co już ostaje się w bycie. Refleksem wtórnym autogenji jest uczucie, refleksem wtórnym autotezji jest poznanie. Tylko wola i czynność twórcza, styka się bezpośrednio z życiem, potęgą nie dającą się wyczerpać przez tamte dwie postacie istnienia, warunkującą je à priori; uczuciowy i poznawczy stosunek do życia jest zawsze zewnętrzny, jest zawsze tylko stosunkiem do zjawów podmiotowych i przedmiotowych, t. j. do „zawartości psychicznych", będących wynikiem *odbytego już* procesu życiowego. W głębi, pod niemi, spełnia się rzeczywistość zupełnie inna, jakaś prawdziwa „Ding an sich", może irracjonalna, a może mająca swą tajemniczą, wewnętrzną rację bytu. Żyje tam i trwa własną mocą twórczą jakiś straszliwy, niepojęty wysiłek, mający warunek w sobie samym, bo jakżeby go mogły warunkować tamte zewnętrzne postacie istnienia, które on sam wyrzuca wulkanicznie z siebie, jako rezultaty przejściowe i zawsze względne *do absolutnego w nim celu*.

W powyższem rozumowaniu Brzozowskiego kładę szczególny nacisk na owe „psychiczne zawartości", dostępne uczuciu i poznaniu, są to bowiem gromadzące się w podmiocie i w przedmiocie rezultaty wciąż powtarzanych aktów x i wciąż wytwarzanych stanów N. Pierwsze określiliśmy już uprzednio jako „rosnący zasób świadomych uzdolnień czynnych", drugie jako nagromadzanie się „coraz liczniejszych określeń naszego bytu". Dzięki tym dwu układom rozróżniamy w sobie świadomą potencjalność Ja i świadomoą potencjalność Nie-Ja.

Otóż, jeżeli chcemy pozostać w obrębie rzeczywistości chrematycznej t. j. szukać rozwiązania zagadki życia po tej, a nie po *tamtej* stronie, wolno nam przypuścić, że „wielka niewiadoma", wytężenie stwórcze nadrzędne, nie rodzi się gdzieś w niezgłębionej, pozaludzkiej otchłani, lecz powstaje poprostu z oddziaływania wzajemnego dwu narosłych w nas potencjalności: Ja i Nie-Ja; że zabarwienie podmiotowe (Ja) nadaje temu stwórczemu wytężeniu cechę samowiedną, umiejscowiając proces życiowy *w nas*, zaś zabarwienie przedmiotowe (Nie-Ja) nadaje mu znowuż cechę inności, umiejscowiając proces życiowy jakby *poza nami*.

Otóż ten wpływ i zbieg wzajemny potencjalności Ja i Nie-Ja jest tem, co określamy w sobie tajemniczem, lecz temniemniej uzasadnionem mianem *ducha*. Duch, jako stwórcza działalność skierowana ku samej sobie, nie utraciłby — w tem chrematycznem ujęciu — swej cechy autogenicznej, samostwórczej, gdyż celem jego byłoby ustawiczne samozakładanie się w nicości, w bycie którego jeszcze niema. Otrzymalibyśmy w ten sposób, określając się od tej dostępniejszej nam strony, schemat następujący: 1) DUCH, jako samostwarzanie się jaźni, 2) NICOŚĆ, jako to niewyobrażalne „pozaludzkie", co nasza samorzutność twórcza usiłuje wciąż zapełnić czynem i pracą, 3) AKTUALNOŚĆ ustawiczna tego procesu, będącego polem i warunkiem zarazem współistnienia w nas ducha i nicości, których ustosunkowanie i przenikanie się wzajemne poznajemy jako życie.

Czy taka czysto chrematyczna dedukcja istoty życia może nam jednak wystarczyć? Czy wystarczyłaby ona samemu Brzozowskiemu, jako pokrywającą się z ideą genetyczną całego światopoglądu tego filozofa? Sądzę, że nie, i to z trzech względów: 1) wykazaliśmy już poprzednio, że tą ideą genetyczną była dążność od chrematyzmu do achrematyczności, a więc poza to, co stworzone i w jakikolwiek sposób uwarunkowane, — zaś tak pojęte życie byłoby wieczystą *względnością;* 2) idzie nam o absolut, „causa sui" — tymczasem takie istnienie trzymałoby się tylko na wieczystym *braku* rzeczywistości samej przez się (absolutnej); 3) wieczna walka o samo tylko biologiczne utrzymywanie się w bycie, wyjaśniałaby rzeczywistość naszą tylko jako indywidualność i przyrodę, a nie jako powszechność i historję, — ujęcie zaś takie sprzeciwiałoby się społecznemu, dziejowemu, czyli *moralnemu* charakterowi myśli Brzozowskiego.

Ostatecznie mielibyśmy w owej dedukcji chrematycznej rozwiązanie problemu autotezji, samozakładania się w bycie, proces o charakterze ewolucyjno-bergsonowskim, nawskroś *koniecznym*, heteronomję absolutną istnienia. Nad tak pojętem życiem możnaby istotnie umieścić ów bezgranicznie sceptyczny, avenariusowy znak zapytania: Poco? Tajemnica wnętrzna autogenji, *wolności*, samostwarzania, problemat autonomji absolutnej, jaką przypisujemy rzeczywistości boskiej, — nie zostałaby przez tę dedukcję rozwiązana.

Domagamy się nieodparcie dla samej istoty wnętrznej aktu stwórczego, o który tu przecież idzie przedewszystkiem, innej jeszcze, wznioślejszej racji bytu, w której cecha negatywna niewarunkowości absolutnej i cecha pozytywna kreacjonizmu absolutnego (której tak szukał Brzozowski) jednoczyłyby się w sposób, zaspokajający ostatecznie wieczystą dążnosć rozumu i wieczystą tęsknotę życia.

Odczuwał to i Brzozowski, skoro rozróżnił wyraźnie „życie stworzone" i „życie twórcze", dochodząc nieuchronnie — w pogoni za ostateczną definicją — do antynomji niesprzymierzalnej tych dwu postaci istnienia.

Rozum stwórczy i dzieło stwarzane.

Rozumowanie, przeprowadzone w ostatnich dwu ustępach, postawiło nas w obliczu tej samej alternatywy, która nam się z Brzozowskiego metafizyki życia wyłoniła poprzednio: skoro życie jest absolutem, a są „dwa życia" to 1) albo istnieją dwa absoluty, 2) albo nie jest absolutem ani jedno ani drugie. Ale rozumowanie to pozwoliło nam określić w sposób możliwie adekwatny obydwie postacie naszego istnienia, przynajmniej w ich elementarnej strukturze. Okazało się mianowicie, że życie w swym charakterze chrematycznym, ewolucyjno-koniecznym, da się uchwycić jako ustosunkowanie *aktualności, nicości i ducha*, zaś życie od strony achrematycznej, wolnej i stwórczej — jako ustosunkowanie *aktu* (elementu podstawowo - neutralnego), *bytu i wiedzy*.

Pierwsze jest jakby istnieniem naszem na zewnątrz, potęgą kosmogoniczną, drugie temsamem istnieniem, lecz wewnątrz, czyli potęgą autogeniczną. W usystematyzowaniu tych wyników dopomoże nam znowu doktryna Wrońskiego, skoro dowiemy się, że są to dwa systematy, czy też tryby rzeczywistości absolutnej: ŚWIAT (potęga kosmogoniczna) i RZECZYWISTOŚĆ (potęga autogeniczna). Wszelka chrematyczność da się tam sprowadzić do samozakładania się świata, zaś wszelka achrematyczność do samowytwarzania się rzeczywistości. Jeszcze bliższe określenie otrzymamy tu w tem, że świat to *dzieło stwarzane*, zaś rzeczywistość to *rozum stwórczy*. Arcytyp istnienia w nas i poza nami (w innych istotach rozumnych) sprowadziłby się więc do heterogenji**) dzieła stwarzanego, będącego Nie-Ja absolutnem wszechświata i rozumu stwórczego, będącego Ja absolutnem wszechświata.

Filozofja aktu twórczego, do której zmierzał niewątpliwie Brzozowski w swej metafizyce pracy i życia, musi rozróżnić: akt twórczy samozakładający się w sferze chrematycznej, w świecie, oraz akt twórczy samowytwarzający się w sferze achrematycznej, w samym rdzeniu rzeczywistości. Na pierwszym zjawie aktu twórczego „trzyma się" przyroda, ład kosmiczny, na drugim historja, ład moralny. Ponieważ w nas, jaźniach ludzkich, dwa te tryby są najwyraźniej niesprzymierzalne, obce sobie (stosunek względności), rozum nasz postuluje istnienie rzeczywistości nadrzędnej, w której się one całkowicie utożsamiają, w której geneza kosmiczna i historyczna, konieczność i wolność, heteronomja i autonomja, są *jednem i tem samem*. Tylko takiej suprarzeczywistej tożsamości rozum nasz przyznać może atrybuty: niewarunkowości absolutnej i kreacjonizmu absolutnego, istnienie jednoznaczne z samostwarzaniem się t. j. samo przez się. Jednem słowem tylko w istocie wnętrznej Boga rozwiązuje się zagadka ABSOLUTU.

Do tego przeświadczenia doszedł Brzozowski w ostatnim etapie kształtowania swego światopoglądu, doszedł — bo dojść musiał.

Błąd i niekonsekwencja w systemie.

Wyjaśniłem już chyba teraz, w czem tkwią: błąd ontologiczny i niekonsekwencja systemologiczna światopoglądu Brzozowskiego (przed uznaniem suprarzeczywistości Boga). Gdyby owa potęga kosmogoniczna, żywioł biologiczny życia t. j. cała nasza przyroda, odziedziczona po ludzkich i przedludzkich przodkach, była własnym wytworem jaźni, rezultatem jej „przeddziejowego stwarzania się w męce", nie mogłoby być żadnej heterogeniczności zasad, którą w sobie poznajemy i odczuwamy; jaźń nasza byłaby absolutem, bo w istnieniu jej nie byłoby żadnego pierwiastka heteronomicznego. Tymczasem tak nie jest. Jesteśmy wciąż rozdwojeni na „tu" i „tam", względność i absolutność, konieczność warunków fizycznych i wolność stwórczego rozumu. Proste pojęcia ciała i duszy, od czasów zamierzchłych przeciwstawione, mówią nam o niesprzymierzalności naszego substratu bytowego, który nam jest dany bez naszej wiedzy i woli, oraz naszej samorzutności wiednej, będącej naszą własną jaźnią. „Animalite humaine" i „personnalite humaine", oto jak wycechowuje Wroński obydwa te elementy naszej rzeczywistości doczesnej", w rozwinięciu systematu: CZŁOWIEK. Człowiek dąży do wyzwolenia z tej względności (dwoistości istnienia), sięgając do mocowładności aktu twórczego, spójnej z jego osobowością, rozumowością, wiedzą. Aktualizując swą mocowładność, robi temsamem użytek z autotelji aktu, przez wolę i czyn, które są jej bezpośrednim wyrazem. Świat wolnych, celowych czynności ludzkich, to oczywiście urzeczywistnianie ładu moralnego: *historja*, wyższy od przyrody tryb istnienia, poprzez który jedynie dojść można do pojednania sprzecznych pierwiastków jaźni: kosmogonicznego i autogenicznego. O ile podstawą kosmogonji jest związek przyczyny ze skutkiem, logizm, o tyle podstawą autogenji jest — jak to już widzieliśmy — hyperlogizm, związek środka z celem. Historja jest też twórczą wynalazczością coraz nowych środków i celów, coraz nowych sposobów działalności, narzędzi, pozwalających osiągać coraz wyższe postacie bytu, i to wciąż pod kątem rzeczonej autotelji aktu, czyniącej swój autonomiczny (nieistniejący jeszcze), absolutny byt — własnym celem.

Historja — to hierarchja celów, i to powszechnych, zbiorowych (bo indywidualne są dopiero prehistorją). Charakterystyczną cechą autogenicznego trybu istnienia jest bowiem gromadność, społeczność. Wszystkie wielkie narzędzia, wynalezione przez samorzutność dziejową, w dążeniu od życia względnego do życia absolutnego, są instrumentami zbiorowemi, uniwersaljami społecznemi, ciągłościowemi arcytypami działalności twórczej (sztuki, nauki, prawa, państwo, kościół, flozofja, religja). Najwyższemi z tych kreacyj narzędnych technji dziejowej są, jak dotąd, filozofja, religja i sztuka, w nich bowiem stwórcza samorzutność x hipostazowała się, jako sama autotelja aktu, ukryta pod temi trzema postaciami.

Celowość***), będąca żywiołem historji, przejawia się subjektywnie, w nas, jako autotelja samej naszej stwórczej, ponadlogicznej, wynalazczości celów i środków (akt x), której istota wnętrzna jest dla nas wiecznym, niedoścignionym ideałem (PIĘKNO, stwórczość sama w sobie, *wynalazczość celów i środków* — patrz Wrońskiego „Filozofja estetyki"; objektywnie, poza nami, celowość ta przejawia się w organizowaniu dziejów, w pracy, w działalności wytwórczej (ŁAD, podporządkowywanie bytu przyczynom ostatecznym, „causae finales").

Jest tedy CELOWOŚĆ tem samem w Rzeczywistości (rozumie stwórczym) czyli w achrematycznym aspekcie aktu twórczego, czem ŻYCIE w świecie (dziele stwarzanem) czyli w aspekcie chrematycznym tegoż aktu. Brzozowski wznosi się wciąż do ujmowania tego pierwiastka celowości własnej, zapomocą której zmieniamy „życie stworzone" w „życie twórcze". Rozumie, że życie, które dotąd było dla nas jakimś kosmicznym musem, powstałym przez narzucone nieznaną wolą uczestnictwo nasze w świecie, powinno się przeistoczyć *w dzieło stwarzane przez nasz rozum stwórczy*, zmierzający planowo ku swoim własnym celom. Pisze wszak: „Nie wiemy co nas tworzy, gdy nie wiemy, co i *poco* tworzymy, gdy uchylamy się od zrozumienia, że *konkretne nasze życie*, nasze codzienne, nieuniknione rzeczywiste życie, (to niewystarczające nam dzisiaj), to jest nasz bezwzględny czyn, nasze bezwzględne *nowe dzieło* metafizyczne, absolutna stworzona przez nas *rzeczywistość*". „Tu więc rozstrzyga się pytanie, czem jest istnienie nasze: upokarzającym musem, nieznającem *celu* i *sensu* tego co jest wytwarzane wspólnictwem z przypadkowym biegiem *świata*, czy też istnieniem swobodnem, wytrzymującem własną swą miarę".

Widzimy tu wyraźną dążność do przemiany życia à la ewolucjonizm bergsonowski, redukujący się do instynktownej ekspanzji twórczej — w życie celowe i rozumne, nawskroś przesycone planowością świadomą. Jak dalece określone formy przybrała ta dążność, zobaczymy w krytyce tych działów światopoglądu Brzozowskiego, które należą do filozofji historji (filozofja narodu, klasy, religji i t. d.).

Tak więc niekonsekwencja systemologiczna wyrównuje tu sama błąd ontologiczny Brzozowskiego. Bo jeśli przyznaje on wciąż, że życie jest nam dane, jako obca, niewytłómaczalna pra-siła, i trzeba je uwłasnowolnić przez rozumną celowość wiedzy, że ten płynący „świat" trzeba dopiero przeistoczyć w samostwarzającą się „rzeczywistość", — to zbija swe poprzednie twierdzenie, jakoby nasz pierwiastek kosmogoniczno-biologiczny był naszem własnem dziełem. On dopiero ma się stać niem, aby byt względny był naszym absolutnym „przez się" bytem.

Co zaś do niekonsekwencji, polegającej na tem, że Brzozowski przyznaje cechę absolutu życiu jako takiemu, choć nasze życie (poza które wyjść przecież nie mógł) ukazywało mu się właśnie jako *względność*, (współistnienie zasad całkowicie przeciwstawnych), — to była ona nieporozumieniem. Brzozowski, szukając absolutu, sięgnął tam, gdzie każda rzetelna metafizyka sięgać musi t. j. w głąb własnej jaźni twórczej. Znalazł tam, jako jedyny punkt stały pośród chwiejnych i zmiennych procesów myślowych, ową dążność do przemiany chrematyczności w achrematyczność, świata gotowego w stwarzany (idea genetyczna jego systemu). Dążność tę, sobie właściwą, przeniósł na wizję rzeczywistości wogóle i uznał w niej absolut. Gdyby był „roztwarł" jeszcze głębiej tę podstawę, poza którą — zdawało mu się — „żadna analiza nie sięga głębiej", byłby się przekonał, że absolut nie zawiera się w grze wzajemnej pomiędzy heteronomicznym i autonomicznym typem życia, lecz w samym akcie stwórczym, który przez analizę da się rozdzielić na rzeczywistość i świat t. j. rozum stwórczy i dzieło stwarzane. Wtedy niewątpliwie założył by sobie problemat jeszcze wyższy: utożsamienia obu postaci aktu stwórczego w istocie wnętrznej Boga.

Człowiek — Ludzkość — Absolut.

Mówiłem już uprzednio, że problemat aktu twórczego (stwarzanie i wytwarzanie) góruje nad wszystkiem w tej śmiałej metafizyce. Nie może on jednak być rozwiązany inaczej, jak poprzez historję. Akt stwórczy, czy to w Bogu, czy w człowieku, musi wprzód — w swem *dążeniu do niewarunkowości* — wyczerpać wszystkie chrematyczne i achrematyczne hypostazy działalności, zanim przedrze się sam do siebie. Jeżeli bowiem akt stwórczy jest potencjalnie *absolutem*, najwyższą treścią i formą wszelkiej rzeczywistości, to może on aktualnie zatwierdzić swoją niewarunkowość tylko przez *stworzenie się przez się*. Nie jest on wolny, skoro jest taki jak jest, dlatego, że taki *być musi*. W tem leży zagadka absolutu, że będąc już, powinien on wytworzyć się po raz drugi. To, co już jest, jako potęga konieczna i żywa, ma się narodzić po raz wtóry, jako potęga wolna, celowa, jako stwórczość, która się sama stwarza.

W swej filozofji pracy i aktu twórczego Brzozowski przygotował grunt pod to zagadnienie, którego rozwiązanie decyduje o naszem „być albo nie być", o samej rzeczywistości Prawdy i Dobra, wiedzy absolutnej i bytu absolutnego; założył je nawet wyraźnie, przechodząc w ostatnim okresie swej spekulacji do zrozumienia suprarzeczywistości Boga. Brak mu było jednak metody i narzędzi umysłowych do tego ostatecznego szturmu na absolut. Zato wypracował podstawę metafizyczną dla dwu aspektów na absolut, jakiemi były jego: filozofja życia i filozofja historji.

Pierwsza (filozofja życia) wytyczyła kierunek ku autotezji dzieła stwarzanego, określając życie „stworzone", jako wytężenie ku pełni twórczego istnienia, ku świadomemu wydobywaniu z siebie świata, innemu niż jest mu dane, bo nie pod przymusem natury, lecz swobodnie i celowo, w sposób zorganizowany. Motywacja tej dążności jest u Brzozowskiego następująca: Wierzymy intuicyjnie, bez sprawdzianów, że suma działalności twórczej, wytwarzana w tych nowych, autonomicznych warunkach, będzie większa, niż suma działalności skrępowanej. Idzie więc o życie o potędze biologicznej conajmniej takiej samej, lecz swobodne i celowe, nieuwarunkowane. Znaczy to, że w indywidualności naszej — z chaosu nieskoordynowanych procesów twórczych, powinna się wypracować sama przez się istota wolna, na obraz i podobieństwo Boże — CZŁOWIEK.

Druga (filozofja historji) wytyczyła kierunek ku autogenji rozumu stwórczego, określając życie „twórcze", jako pełnię działalności na wszystkich możliwych polach, przez świadomą autokreację rzeczywistości, w całej jej powszechności, pozwalającej rozumowi stwórczemu zaktualizować wszystkie swe mocowładności, — te przedewszystkiem, które zakładają absolutny ład moralny wszechświata. Motywacja następująca: Wiemy niezbicie, że obowiązkiem i posłannictwem naszem jest tworzyć społeczność doskonałą, w harmonji człowieka z ludźmi i Bogiem; że tworzymy je poprzez zbiorowości narzędne: kościół i państwo, klasę i naród; że tylko w nich i przez nie osiągnąć możemy łączność końcową z wszechistnieniem, nasze maksimum potencjalności i aktualności stwórczej, naszą nieśmiertelną *osobowość*. I ta celowość posłannicza naszych czynów, wytwarza ponad chaosem żyjących instynktem indywiduów, powszechność rozumną i nierozerwalnie skojarzoną: LUDZKOŚĆ.

Jasnem jest chyba, że dwa te kierunki, autotetyczny i autogeniczny, doskonale się dopełniają.

Jerzy Braun.

---

*) Podkreślenia moje.

**) Heterogenja = różnorodność niepojednalna.

***) Kapitalny schemat celowości, jako żywiołu dziejów, daje Norwid w dwuwierszu: „Bo piękno na to jest by zachwycało Do pracy — praca by się zmartwychwstało".

Leon Chwistek — Demon Intelektu

Znowu filozofja (I)

Teraz przystępujemy poraz trzeci do problemów filozofji, tak jak one nam się w ostatniej książce Chwistka przedstawiają. Panuje tu inny ton niż w poprzednich dziełach i dobroduszny wujaszek pokrył zdawałoby się całkowicie perfidnego mędrca i trzeba dobrze popracować, aby rogi sprytnego djabła wydobyć z pod warstw tłuszczu popularnego poczciwca. Leon Chwistek, nasycony — przy pomocy logistyki — ścisłością aż po same brzegi swej wszystkochłonnej natury, pozwala sobie na lekkie poobiednie bredzeńko gdy schodzi do nizin, poniżej niej się znajdujących, a do nizin tych zalicza się właściwie wszystko: od tematów myśli Husserla, do krzyków czarownic palonych na stosach (według niebacznie wypowiedzianych słów samego demona, w Zakopanem na ul. Kościuszki, w lecie 1928 r. w stanie zupełnie normalnym)[1]), o wszystkiem poniżej logistyki mówić można tylko „zgrubsza" (ulubione słówko Chwistka), bo w tem wszystkiem nie chodzi już o absolutnie jednoznaczne formalne stosunki „znaczków" i reguł operowania (poza takiemi fantastycznemi wątpliwościami, jak np. czy A po jednej stronie A = A jest nieidentyczne z A po drugiej), tylko o różne treści, wyrażone pojęciami, których zakresy nie dadzą się według Chwistka ustalić zupełnie jednoznacznie. Przekonanie to jest wynikiem nominalizmu doprowadzonego à outrance, tam gdzie zaczyna on tracić sens wszelki i nadaje się już tylko do sceptycznych sadystycznych samobiczowań „rzeczywistego, tajnego solipsysty", jakim jednak okazuje się Chwistek, mimo zapewnień z „drugiej strony", że wszystko będzie jeszcze dobrze. Otóż dobrze w tym kierunku idąc nikomu nie będzie, ani samemu Chwistkowi, ani jego adherentom.

Kiedy pisałem poprzedni amatorski kawałek o logistyce, nie znałem jeszcze krytyki systemu Russella i Whiteheada prof. Leśniewskiego w „Przeglądzie Filozoficznym" (Rocznik 30, zeszyt II—III 1927) — znam tylko numer 1-szy — w dalszym ciągu zapowiedziana jest krytyka Chwistka, o którym wyraża się Leśniewski powiedziałbym z „objektywną życzliwością". Nie wiem czy będę mógł podążyć dalej za autorem w jego krytykach, z powodu nieznajomości tematu — w każdym razie przyjemne były dla mnie znęcania się jego nad tymi dwoma „piekielnymi anglikami", od których sam ucierpiałem wiele, starając się kilkakrotnie, lecz bezskutecznie przez ich furtkę wejść na zakazane tereny logistyki. Dziwna pogoda i beztroska tych panów, mnie, laika, doprowadzała czasem do furji. Trzeba zauważyć niezwykle prawy i uczciwy stosunek Leśniewskiego do objektów jego krytyki: żadnych subtelnych zniekształceń i wywracań kota ogonem, które Chwistek np. czyni z Ingardenem, panią Conrad-Martius, a nawet z Husserlem (któremu zarzuca, że ten nie rozumie (poprostu nie-ro-zu-mie, co to jest „S jest P") — tylko lojalny stosunek do przeciwnika, rzeczowe dowody i dowody prawdziwej chęci zrozumienia przeciwnika, a nie szpryngle i szprynce, mające zrobić z niego durnia wobec czytającego. Chwistek natomiast, zamiast na wstępie swych „zagadnień filozofji" zaatakować Leśniewskiego po nazwisku, rzeczowo, czyni doń (najwyraźniej) brzydkie aluzje, dając jednoznacznie do zrozumienia o kogo chodzi i deformując gołosłownie pracę przeciwnika, którego otwarcie i jawnie nie ma odwagi widocznie oskarżyć przed logistyczną publicznością. Może nigdy nie zrozumiem istoty tej kontrowersji do końca będę czekał na wymieniony ewentualny przyszły kongres wszystkich logistyków świata, który rozstrzygnie to wszystko przynajmniej na naszej gałce, definitywnie) i nie chodzi mi o to, kto ma rację, tylko o metody: metody Leśniewskiego są szlachetne i czuć w nich dążenie do prawdy, metody Chwistka (aluzjonizm i prztykarstwo) są wstrętne i ma się po lekturze jego prac niesmaczne wrażenie, że chodzi mu tylko o zgnębienie przeciwnika — bez względu na jakość środków — a nie o istotny wynik w świecie ideji. Chwistek doznaje z pewnością złudzenia wszelkich ludzi naiwnych i krótkowzrocznych, że każde jego słowo, gest literacki i intonacja jest tak interpretowana, jak onby tego pragnął. Tylko ludzie absolutnie szczerzy, lub panujący bezwzględnie nad swym własnym fałszem i umiejący go odpowiednio tonować i stopniować, mogą sobie pozwolić na takie iluzje. Ale czasem minki „naszego logistyka" robią naprawdę komiczne wrażenie. Ten bezmiar bezosobowej złośliwej zawiści, gotujący się pod cieniutką maseczką staropolskiej zaiste poczciwości, robi wrażenie, że przebywamy w pobliżu niebezpiecznego wulkanu, który lada chwila może nas obrzucić górami gorącego błota i lawy i zadusić zabójczemi, chlorowo-siarkowemi wyziewami. Rzeczowa krytyka i dyskusja nie mogą nigdy „zabagnić sprawy beznadziejnie", o ile się zwraca dostateczną uwagę na zarzuty przeciwników. Oczywiście dyskusja prowadzona z obydwóch stron metodą Chwistka doprowadziłaby do tego, do czego doprowadza dyskusja w naszych sferach literackich: do wzajemnego obrzygiwania się jadami, produkowanemi przez zazdrość, zawiść i wogóle motywy osobiste[2]). Przyczyną tego jest niechęć osiągnięcia jakiegoś wyższego poziomu, opierająca się o strach i lenistwo — strach przed zachwianiem wygodnego stanowiska i niechęć przyswojenia sobie czy zrozumienia i bezstronnego osądzenia cudzej myśli. Czy Chwistek jest na tyle ślepy i zaślepiony w sobie, że nie widzi, iż jego właśnie stanowisko sprzeczne w sobie i jego metody są jednym z czynników tego stanu, nad którym biadka i wyrzeka: „Przyznajmy, że nic nie udowodniliśmy, bo nic w filozofji udowodnić się nie da" — pisze Chwistek, a dalej dodaje, że „znajdujemy się na terenie, który nic wspólnego nie ma z zagadnieniami prawdy i fałszu". Otóż twierdzę, że ktoś, który wyznaje dwie powyższe zasady, nie może nic wartościowego stworzyć w filozofji, bo właśnie, beznadziejna z pewnego punktu widzenia, żądza prawdy i wiara w możność udowodnienia czegoś, były jedynemi przyczynami twórczości filozoficznej i postępu w uściślaniu pojęć, precyzjowaniu problematów i postępu samych rozwiązań. Dowodem tego, że bez tych właściwości stworzenie czegoś w filozofji jest niemożliwem, jest „filozofja" samego Chwistka, o ile tak można nazwać nazwanie koniecznych poglądów „rzeczywistościami" i uznawanie zwierzeń każdego na ten temat byle nie stawiał on sobie celu ociągnięcia prawdy, tylko pisał bezpretensjonalną "nieszkodliwą" (dla Chwistka) prywatną bzdurę, z całą świadomością bezwartościowości naukowej swej pracy, stosując jedynie zasadę sprzeczności, t. zn. nie mówiąc rzeczy sobie wręcz przeciwnych. W głębi rysowałby się grozny gmach prawd logistycznych, czysto formalnych, typu: „jeśli p implikuje p, to p implikuje p" i tam władałby wszechpotężny Chwistek, patrząc z pobłażaniem na pełzające w nizinach filozoficzne robaczki i płodząc (bo logistyka jest płodna, jak króliczyca[3])), niesłychane ilości twierdzeń formalnych, może prawdziwych, może nie - (w wypadku takim, jeśliby n. p. ktoś tam wykrył w tym interesie jakąś małą n. p. sprzeczność), ale w każdym razie do niczego nikomu niepotrzebnych, nie mających zastosowań ani w nauce ani w filozofji[4]). Chwistek wymienia jednym tchem irracjonalistów takich jak Bergson i James razem z Husserlem — to już jest naprawdę bezczelność, bo trudno przypuścić, aby w irracjonalizm Husserla sam wierzył. W ten sposób kompromituje się nawet w oczach przeciwników Husserla i zmusza do obrony formalnej tego wielkiego, uczciwego myśliciela nawet przez ludzi o zupełnie przeciwnych poglądach. Czemu nie zastosuje do niego swej zasady tolerancji, czemu nie uzna fenomenologicznej metody i nastawienia [(Einstellung) („epoche") (ograniczenia)] za nową „rzeczywistość" lub „system indywidualny" [to takie proste] — tego pojąć nie mogę. Sprzeczność na każdym kroku, tak jak z tem odwartościowaniem samej istoty filozofji z następnem biadkaniem, że u nas filozofja się nie rozwija. Ostatecznie ja uważam też, że filozofja, przez ścieranie się pewnych typów swych kierunków, — których powstawanie implikowane jest konieczne przez właściwości samego Istnienia — *dojdzie z czasem do pewnego systemu* raczej negatywnego (t. zn. w swych absolutnie myślowo i doświadczalnie sprawdzalnych rezultatach, a w pewnym sensie pozytywnego w wynikach niesprawdzalnych), godzącego wszystkie sprzeczności, na tle ich syntetycznego ujęcia w poglądzie wspólnym, kompromisowym i to siągnięcie celu będzie do pewnego stopnia jej śmiercią. Pisałem o tem jeszcze w 1918 r., w książce „Nowe formy w malarstwie", w części IV-ej p. t. „o zanikaniu uczuć metafizycznych w rozwoju społecznym" w rozdziale p. t. „Samobójstwo filozofji". Chodzi tylko o to, że narazie jeszcze system taki samobójczy jest na całym świecie w stanie tworzenia się, do czego oczywiście przyczynia się także czysto negatywnie filozofja formalistyczna, bezwzględnie sceptyczna co do wyników pozytywnych, oparta o logistykę. Ale ta forma „scarnapienia", którą proponuje Chwistek jest wogóle czemś okropnem, a specjalnie u nas przy tym stanie filozofji i przy tem niewykształceniu filozoficznem mas inteligencji, doprowadzającem pośrednio sztukę, literaturę i krytykę do upadku. Carnap pośpieszył się z ubeznadziejnieniem sytuacji nawet w stosunku do Niemców, ale on przynajmniej nie namawia dyletantów do tworzenia t. zw. przez Chwistka „systemów indywidualnych". Tylko „przeżywanie" systemów, w których autorzy z maksimum wiedzy zrobili maksymalny wysiłek ku prawdzie może dać komuś coś w kierunku filozoficznego wykształcenia, a nie czytanie byle jakich indywidualnych bredni, tworzonych „intuicyjnie" przez ludzi „notujących pilnie" swoje przeżycia, może nawet głębokie, ale pewno nie mające jako takie nic wspólnego z ujęciem ich pojęciowem, dającem coś nowego w kierunku siągnięcia prawdy ostatecznej, choćby negatywnej. Pozbawienie ciśnienia dążenia do prawdy i płynące z tego rozluźnienie umysłowe nie może według mnie wydać żadnych wartościowych tworów w dziedzinie myśli — może conajwyżej być przyczyną produkowania dywagacji mistyczno - poetyckich, których tło powstania lepiej może się przysłużyć pośrednio w sferze sztuki i literatury, niż filozofji jako takiej.

Oczywiście przerost terminologji, taki jak n. p. u Husserla, nie może być uważany za zjawisko korzystne, nawet przy całkowitej dobrej woli i świadomości celu autora. Ale wiadomo, że „terminologja naukowa" (której nie lubi Chwistek — termin niedość określony) powstała dlatego, aby uniknąć nieścisłości i wieloznaczności „języka potocznego" w zastosowaniu do filozofji. Chęć powrotu do tego języka (u innych) i wstręt do nowych terminów płynie u Chwistka a) z lekceważenia filozofji (takiego zwykłego logistyczno - przyrodniczego, winawerowskiego, a nie opartego o określony system myślowy, którego Chwistek nie posiada i nad tem w głębi duszy widocznie cierpi) i b) ze skombinowanego uczucia strachu, aby nie powiedzieć czegoś „nie - naukowego", do czego mógłby się przyczepić jakiś carnapista jeszcze wyższej od niego marki i c) żalu, że właśnie nic takiego do powiedzenia właściwie nie ma. Wszystkie te sprzeczności zręcznie są zamaskowane dla laika, a z drugiej strony żaden fachowy filozof nie zechce zabrać się do tego wyczyszczenia stajni Augjasza, jakim jest krytyka „dzieł" Chwistka. Jest to zadanie „wdzięczne" jedynie dla mnie i muszę powiedzieć i filozoficznie i psychologicznie bardzo ciekawe, a w skutkach swych bądź co bądź pożyteczne, ponieważ spełnienie go może wielu omamionych i zachwiszczonych uchronić od zguby ostatecznej. Dowodzi to bogactwa wewnętrznego, mrowiącego się od przeciwieństw artystycznej natury Chwistka, że mimo tytanicznej walki („gigantic task", jak się wyraził w liście do Chwistka o jego pracy sam (!) Bertrand Russell) o system logiki bez aksjomu sprowadzalności i pozbawiony sprzeczności, z chwilą kiedy tylko opuszcza błogosławioną, mlekiem i miodem płynącą krainę znaczków, sam nad sobą staje wprost dęba w dzikich sprzecznościach, do których doprowadzają go potworne kompleksy freudowskie i szarpiące go wrogie demony: sztuki, nauki, filozofji i logistyki i „życia samego w sobie". Jest to postać t. zw. „renesansowa", dla której ramy naszego życia są naprawdę zbyt ciasne i której brak wyładowań istotnych, przekształca zdrowodajne mixtury w najszaleńsze jady i omamiające trucizny. Chwistek produkuje zdrową odżywczą ciecz w głębi swej psychofizycznej istoty. Ale ciecz ta, przechodząc przez zawiły alembik jego twórczości, zaraża się wydzielinami pobocznych gruczołów i opuszcza organizm jako blekot I-szej klasy, który wtórnem działaniem zatruwa swego produktora i czyni zeń tego potwora, którego tu właśnie „woma opisujem". A główna potworność Chwistka polega na tem, że będąc nominalistą pojęciowym, nie jest przytem realistą — chyba w życiu, ale nie w filozofji — a życie ma tę właściwość, że najwięksi nawet asceci, nawet samobójcy, są jeszcze większymi jego żuiserami, niż zwykłe bałaguły, tak zwane z rosyjska (ładnie to po polsku wychodzi) „prożigatieli żiżni". Nominalizm nie może właśnie łączyć się z psychologizmem, negującym wszelką osobowość — nie chodzi tu tylko o „nierzeczywistość" i brak samodzielnego bytu pojęć, o dwojaką świadomość: hyletyczną i intencjonalną, ale też o ich genezę: muszą być jakieś stworzenia, żyjące społecznie, które znaków o pewnych znaczeniach używać zaczną i to jest początkiem pojęciowości. Nominalizm implikuje genetyczność stanowiska w stosunku do kwestji pojęć. Ja w moim „systemie" (indywidualnym, — he, he?! jak mówiono za czasów Młodej Polski) wyrażam to twierdzeniem następującem: „pojęcie Istnienia nie implikuje w sposób konieczny „pojęcia", tylko jego możliwość pod pewnemi warunkami". Pojęcia są luksusem istnienia, wytworem pewnych gatunków Istnień Poszczególnych, stworzeń żywych; możnaby pomyśleć istnienie bez takiego wypadku.

(C. d. n.). *S. I. Witkiewicz.*

---

[1]) Wprawdzie cytowanie słów, wypowiedzianych przez kogoś, a nie wydrukowanych, jest nieprzyjęte, bo np. dany osobnik mógł je wypowiedzieć dajmy na to na żarty, lub pod wpływem haszyszu. Ale w tym wypadku niema o tem mowy, ja zaś posiadam pamięć wprost fenomenalną, co obecnie spotęgowało się w związku z dłuższem niepaleniem — avis aux fumeurs.

[2]) Ale właśnie tego wbrew oskarżeniom (piszę to jako idejowy przeciwnik) ani Irzykowskiemu, ani Braunowi zarzucić się nie da.

[3])—Ale przypomnieć trzeba klęskę królików w Australji. Musiano tam przeprowadzić druty kolczaste na tysiące kilometrów, aby się odgrodzić od króliczej nawały.

[4]) Pomijając kwestję wyrażenia wszystkich pojęć matematycznych przez pojęcia logistyki, co jest bardzo ciekawem, ale raz załatwione u podstaw nie doprowadzi do użytkowania tych transformacji, bo tego w praktyce niktby nie zniósł.

Na marginesie artykułu Karola Homolacsa

Chcę zabrać głos w kwestji, którą Karol Homolacs porusza tylko pobieżnie w artykule „Tło zagadnienia polsko - niemieckiego", i która luźnie wiąże się z tematem zasadniczym. Przytem autor zaznacza, że w tych uwagach nie chce polemizować z przedstawicielami poglądów przeciwnych. To też nie zamierzam zbijać twierdzeń Homolacsa; sądzę tylko, że poruszone zagadnienie doskonale nadaje się do wykazania pozorności większości polemik w tej sprawie, dotyczących raczej słów, niż istoty rzeczy.

Chodzi mi mianowicie o tę część artykułu (Nr. 11(35) „Zetu"), w której autor porusza zagadnienie *ideowości* sztuki, występując przeciw współczesnym teorjom estetycznym, dążącym do wyeliminowania pierwiastków treściowo - ideowych z tworów artystycznych. W tych pracach Homolacsa, jakie znam, zajmuje się on kwestją idei, treści i ich stosunku do formy przeważnie pobieżnie i na marginesie innych rozważań, wzmianki te jednak świadczą o tem, że posiada on sprecyzowany pogląd w tej dziedzinie.

Może jest ten pogląd wyłożony szczegółowo w którejś z nieznanych mi prac, sądzę jednak że można go dosyć dokładnie odtworzyć na podstawie powyższych wzmianek.

Otóż chcę wykazać, że wrażenie, jakoby stanowiska Homolacsa i formistów w tej sprawie były nie do pogodzenia, jest błędne i polega na niedokładnem wniknięciu w to, co „ideowcy" typu Homolacsa rozumieją jako ideę, ani w to, co formiści uważają za formę. Z jednej bowiem strony uważam, że krytyka formistów, jaką się czyta u Homolacsa, może dotyczyć tylko niektórych krańcowych przedstawicieli tego kierunku, raczej żonglujących i epatujących słowem „forma", niż dających przemyślaną teorję estetyczną; w każdym razie nie powinna ta krytyka dotyczyć poważnych teoryj formistycznych, w pierwszym rzędzie teorji Czystej Formy St. I. Witkiewicza. Z drugiej strony sądzę, że nie mają racji ci formiści, którzy z chwilą, gdy przeczytają, że Homolacs uważa *ideę* za jeden z najistotniejszych czynników sztuki, uważają go za zasadniczego przeciwnika.

Rozważmy te sprawy dokładniej. Homolacs pisze we wspomnianym artykule: „Większość teoretyków i artystów współczesnych odrzuca powyższą charakterystykę (że w sztuce poprzez wrażenie dąży się do dziedziny idei) i stara się sztukę ludzką zamknąć w sferze zmysłowej". Czyżby to był istotnie punkt widzenia formistów? Coś podobnego usiłowali propagować (zwłaszcza w muzyce) impresjoniści, ale i oni „usprawiedliwiali" to bądź dążeniem do większego realizmu, bądź dosyć mętnem pojęciem „nastroju". Naogół jednak sprawa przedstawia się w sposób następujący: oczywiście to, z czem się bezpośrednio w sztuce stykamy, są to wrażenia zmysłowe, i o tem nie trzeba zapominać. To też wszelkie wypatrywanie w obrazach „niewidzialnych świateł" (co tak dobrze wykpił Witkiewicz ojciec), albo podsłuchiwanie „muzyki sfer" i t. d. nie ma nic wspólnego z prawdziwą estetyką. Jednakowoż sprowadzenie sztuki do samych tylko wrażeń zmysłowych może być jakiemś przejściowem hasłem tej lub innej szkółki, ale również nie ma nic wspólnego z prawdziwą estetyką, której zadaniem jest właśnie określić *czem* się wrażenia zmysłowe dostarczane przez twory artystyczne *różnią* od innych doznań zmysłowych. W przeciwnym razie będziemy mieli niemal „gastronomiczną" teorję sztuki, i nie będzie wiadomo, dlaczego słuchanie muzyki lub oglądanie obrazów daje przeżycia artystyczne, przyjemność zaś, jaką doznajemy przy jedzeniu czekolady albo kąpaniu się, nie należy do tej dziedziedziny. Zresztą formiści, twierdzący, że sztuka polega wyłącznie na wrażeniach zmysłowych, nie rozumieliby pojęcia *formy*, które wykracza daleko poza dziedzinę sensualną[1]). Czyste doznania zmysłowe są aforemne i to jest główną różnicą pomiędzy przyjemnościami smakowemi lub węchowemi, a wzrokowo - słuchowemi. Wrażenia zmysłowe są tylko materjałem, na którym się konkretyzuje forma[2]).

To też prawdziwi i konsekwentni formiści bynajmniej nie sprowadzają sztuki do wrażeń czysto zmysłowych, przeciwnie, są pod tym względem bez porównania bardziej „ponadzmysłowi", niż np. naturaliści (których „prawda życiowa" względnie „podobieństwo do rzeczywistości", jako postulaty teoretyczne nie wymagają wzniesienia się ponad to, co doznajemy zmysłami). Czysta Forma Witkiewicza jest w teorji zupełnie wolna od elementów zmysłowych.

Zanim rozważymy dokładniej pojęcie formy przejdźmy do tego, co się pojmuje jako *ideę*. Słowo to jest rozpaczliwie wieloznaczne i stąd wynikają prawie wszystkie nieporozumienia. Formiści zwalczają pogląd, jakoby istotą dzieła sztuki miała być *treść*, to znaczy: pewna idea społeczna, filozoficzna i t. d. w dziele literackiem, „znaczenie" sytuacyj lub przedmiotów, przedstawionych na obrazie realistycznym lub sybolistycznym, programowa lub uczuciowa zawartość dzieł muzycznych i t. d. Jako *ideę* traktuje się zwykle te treści, które wyrażają się w stosunkach pojęciowych, nieemocjonalnych. Gdyby taka idea miała być istotą sztuki, nie powinnibyśmy byli do sfery artystycznej zaliczać architektury i muzyki, gdyż one w olbrzymiej większości wypadków nie mają tego rodzaju treści ideowej.

Homolacs podejmuje powyższy zarzut, stwierdzając, że jest on nie do zbicia, o ile idee uważa się tylko za pewną treść pojęciową. „Trzebaby wykazać", — pisze autor — „że istnieją idee niedające się wyrazić pojęciami, a jednak posiadające treść zupełnie realną i jakościowo zupełnie różną od afektów. Takie idee przeżyć można bardzo żywo właśnie w religji i w sztuce, ale nie można ich naturalnie zamknąć w pojęciach, ponieważ nie są pojęciami. Myśl pojęciowa jest wobec zarzutu o którym mowa, właściwie prawie bezsilna; nie zamierzam też spekulatywnie uzasadniać mojego stanowiska; zwrócę tylko uwagę na dwie rzeczy, które mogą mieć znaczenie dla ludzi „dobrej woli".

Najpierw zwrócę uwagę na to, że nasze poczucie językowe potwierdza ideowe założenia sztuki; bez względu na stanowisko teoretyczne, mówimy właściwie wszyscy o idei gotyku, o idei muzycznej Wagnera, czy Szopena, o ideale piękna greckiego i t. p. W źródłosłowie słowa „ideał" tkwi niewątpliwie czynnik ideowy, a więc czynnik o charakterze myślowym, przeciwstawiający się zasadzie emocjonalnej. Sztuka dążąca do „ideału" piękna zawiera więc przez to samo w swojej treści coś, co się w poczuciu naszem kojarzy z zasadą myślową.

Druga uwaga dotyczy formalnej budowy każdego prawdziwego dzieła sztuki. Wnikliwa analiza jakiegokolwiek dojrzałego tworu artystycznego, zarówno w dziale architektury jak literatury, muzyki, czy plastyki obrazowej, względnie ornamentalnej, prowadzi zawsze do wykrycia *jednolitej* krystalizacji tego tworu. Ta krystalizacja polega na tem, że napięcia stopniują się i wytwarzają *jeden* punkt kulminacyjny. Dążenie do wytworzenia tego jednego punktu kulminacyjnego należy uznać za podstawową cechę sztuki prawdziwie człowieczej, w zestawieniu z gatunkową sztuką zwierzęcą. Otóż, zasada wiązana i sprowadzania do jedności stanowi najgłębszą cechę nietylko każdego ideału i każdej idei, ale wogóle każdej czynności myślowej. Zasadą elementu emocjonalnego jest różniczkowanie i dążenie do wielości; zasadą elementu myślowego, oraz ideowego, jest dążenie do jedności. Jeżeli zatem stwierdzamy, że każde, należycie skrystalizowane dzieło sztuki człowieczej, wykazuje tendencję do wytworzenia jednego centrum krystalizacji, to w gruncie rzeczy stwierdzamy równocześnie, że tkwi w niem jakaś zasada myślowa, występująca pod postacią idei, a względnie ideału".

Umyślnie przytoczyłem ten dłuższy ustęp, gdyż dokładne jego zanalizowanie może posłużyć do usunięcia głównych motywów sporu pomiędzy formistami a nieformistami. Stwierdza więc Homolacs, że idea w sztuce może być niepojęciowa i nieemocjonalna. Jednak się ją odczuwa. Na jakiej drodze? Trudnoby było mówić, że to jest podświadome, gdyż ideę podobną nietylko się jawnie przeżywa, ale i *świadomie* się ją realizuje w dziele sztuki; nieodpowiednim byłby również termin „odczucie intuicyjne", jeśli łączymy intuicję wyłącznie z momentem emocjonalnym. Najdokładniej będzie nazwać tego rodzaju przeżycie odczuciem *estetycznem*. W tem więc bezpośredniem pozaintelektualnem i pozaemocjonalnem *bezpośredniem* przeżywaniu idei, będzie tkwiła cecha szczególna wrażeń, które daje sztuka, i to możemy uważać za najistotniejszy moment doznań artystycznych. Przeciw istotności tak pojętej *idei* dla dzieła sztuki nie powinien występować żaden konsekwentny formista, gdyż właśnie to coś, co w pojęciu formy jest niezmysłowe, to jest tą ideą. W tym sensie i *tylko w tym sensie* można mówić o idei *muzycznej* Wagnera, o idei gotyku i t. d. Natomiast z chwilą, gdy mówimy, że idea gotyku polega na tem, iż strzelistością swoich linij wyobraża wznoszenie się dusz wiernych do Boga, albo gdy ideę Wagnera upatrujemy w jego religijno-filozoficznych symbolach,—trudno takie idee uważać za istotne z punktu widzenia estetyki składniki dzieła sztuki[3]).

(C. d. n.). *Konstanty Regamey.*

---

[1]) Właśnie K. Homolacs w swych pracach poświęconych formie doskonale wykazuje jej ponadzmysłowość.

[2]) Forma zawsze musi się wyrażać przy pomocy danych zmysłowych, ale jako materjału może oprócz tego używać elementów zupełnie niezmysłowych. Por. np. Witkiewiczowską teorję znaczeń słów w poezji.

[3]) Nie oznacza to bynajmniej, że dzieła sztuki, w których przeważają treści tego rodzaju, są bezsensowne albo niepotrzebne. Trzeba tylko ściśle rozróżniać, co w nich jest elementem estetycznym, a co „ideowym" (w znaczeniu treści pojęciowej). To drugie będzie czynnikiem wcale nie decydującym o wartości artystycznej dzieła sztuki, jakkolwiek samo w sobie może mieć wielką wartość myślową czy uczuciową. Sztukę, w której ten obcy niejako składnik przeważa, nazywam sztuką heteronomiczną. W każdym razie nie zgadzam się w tem z formistami, z Witkiewiczem w szczególności, jakoby taka sztuka była zbyteczną i, że, jeśli się chce wyrazić jakąś myśl czy teorję, lepiej jest napisać rozprawkę, niż np. sztukę teatralną. Pomijając już większą sugestywność jaką ma teatr w porównaniu z rozprawką, sądzę, że wyrażenie pewnych, zwłaszcza trudno dostępnych koncepcyj przy pomocy środków estetycznych ma wielki sens, gdyż środki te dzięki charakterystycznej dla nich *bezpośredniości* oddziaływania pozwalają czasami lepiej *przeczuć*, przeżyć niejako koncepcję, której ogarnięcie pojęciowe jest narazie zbyt trudne. Stąd płynie wrażenie większej głębi, większego niejako bogactwa, jakie przedstawia dana koncepcja w formie artystycznej i jej zubożenia, gdy się podaje jej „objaśnienie" pojęciowe.

Zresztą Witkiewicz pod tym względem jest niekonsekwetny, gdyż najzupełniej uznaje sens i potrzebę powieści, która nie jest sztuką czystą, ale wyraża treści zewnętrzne przy pomocy środków artystycznych. Skądżeż taka repulsja wobec teatru realistycznego, czy symbolicznego? Moment „udawania", „fałszywości" teatru realistycznego, na który się powołuje Witkiewicz, żeby wytłomaczyć różnicę pomiędzy teatrem, a powieścią, może najwyżej wskazywać na jego osobistą wrażliwość, nie może jednak być uważany za argument objektywny.

Varia

Z okazji 300-lecia urodzin Spinozy wydano (w Heidelbergu) zbiorową pracę, w której wzięli udział m. in. J. Brucar, F. Droop, S. Dubnow, S. Hessing, I. Myślicki, Romain Rolland, N. Sokołow, M. Marcianu i Arnold Zweig.

Benedetto Croce wydał studjum o Goethem (Laterza, Bari) p. t. „Nuovi saggi sul Goethe".

„Institucio Patxot" w Barcelonie ogłosił konkurs na najlepszą pracę z zakresu wpływu prawa międzynarodowego na idee państwa i narodu. Nagroda wynosiła *1000 funtów szterl. i została przy*znana Niemcowi, Rudolfowi Launowi za pracę p. t. „Der Wandel der Ideen Staat und Volk als Aeusserung des Weltgewissens". Książkę wydał w Berlinie B. Cassirer.

Pierwsza biografja Wilsona po francusku ukazała się w Paryżu. Autorem jej jest Lucien Lehman. Tytuł książki „Wilson. Apotre et martyr" — mówi dosadnie o stosunku autora do wielkiego męża stanu.

Kronika

W najbliższych tygodniach ukaże się na półkach księgarskich nowy tom poezji Józefa Czechowicza p. t. „W błyskawicy". Złożą się na ten tom wiersze wybrane z lat 1932 i 1933.

Bronisław Ludwik Michalski wycofał z drukarni rękopis tomu liryk p. t. „Zielony cień" i zamierza, po gruntownych zmianach w układzie oraz po uzupełnieniu książki nowemi utworami, wydać ją pod innym tytułem.

Znany czytelnikom „Zetu" poeta, Stanisław Piętak, przygotowuje do druku powieść i zbiorek wierszy lirycznych. Tytuły jeszcze nie ustalone.

W Wilnie skonfiskowano wznowione pismo „Żagary" za... fragmenty z „Przedwiośnia" Żeromskiego. Fakt nie wymaga komentarzy.

Nowy numer „Drogi", obejmujący przeszło 200 stron druku, poświęcony jest Norwidowi i zawiera m. inn. prace W. Horzycy, J. Czechowicza, J. Przybosia, T. Folklerskiego i K. Wyki.

W 4 numerze „Pionu" z przyjemnością czytaliśmy piękny wiersz Konrada Bielskiego p. t. „Ewokacja". Jeśli chodzi o lirykę ostatnich tygodni zanotować należy wiersze Piętaka i Czuchnowskiego w 3 numerze „Kameny", interesujące próby poetyckie Hieronima Michalskiego w „Kuźni Młodych", oraz wiersze Putramenta i Miłosza w nowych „Żagarach".

Zapowiedziana na listopad „Współczesna literatura Polska" L. Pomirowskiego, ukaże się dopiero w grudniu.

Totalizm relatywny

Stanowisko poznawcze (a w następstwie i praktyczne) zajęte przez J. N. Millera[1]), nazwane przezeń uniwersalizmem, określam — w ambicji adekwatnej terminologji — mianem *totalizmu relatywnego.* Totalizm: tryb apercepowań „rzeczywistego" całościami (totaliter), w przeciwieństwie do parcjalizmu: ujmowania rzeczywistości częściami (partialiter), (systematyzm — elementaryzm): totalizm relatywny: przeciwieństwem jego totalizm absolutny, dochodzący do jednego i nieskończonego totum absolutum i eksplikujący zeń całość architektoniki rzeczywistości; względny natomiast wyprowadza takie i te klasy istniejącego, jakie ograniczona ontologicznemi warunkami efektywność podmiotu poznającego dopuszcza (str. 20), stąd cechy finityzmu, pluralizmu i konkretyzmu[2]); objektywny totalizm: nie kłóci się to z wymianowaniem poprzedniem przy metodycznem rozróżnieniu podmiotu od indywidualności (czy indywiduum)[3]); całości mają rzeczywistość wsobną i mogą tym sposobem warunkować indywidua[4]); totalizm djalektyczny i pragmatyczny: łączę te wyznaczniki dla ich funkcjonalnej zależności: djalektyka rzeczywistego dokonywa się przy realnem współdziałaniu człowieka, istnego jego wytwórcy (str. 20), by osiągnąć maksimum integracji w społeczności globowej i stanąć twarzą w twarz z Universum[5]); totalizm socjologiczny i pragmatyczny: *„poznanie jest celowo działającą funkcją społeczną, której zadaniem — opanowanie rzeczywistości"* (str. 12).

Metody. W poznawaniu przyjmuje autor wszystkie te źródła, władze i metody, jakie w sposób pełny wykształcona świadomość immanentna dopuszcza, z zastrzeżeniem efektywności praktycznej[6]); konsekwentnie też zamykam się z autorem w sferze relatywnej, przymykając oczy na czynione przezeń dywagacje w tamtą stronę[7]). — W całości rozwijanych przezeń problematów, przeprowadza Miller wykładany powyżej typ intelektywny[8]).

Sztuka. Tezą podstawową w odniesieniu do sztuki będzie uniwersalizacja (przedewszystkiem w sensie: socjologizacja) i objektywizacja zarówno w przedmiocie jak w funkcjonowaniu i w celach; także uniwersalizacja w sensie maksimum ekstensywności (essencjalnie i formalnie), a negatywnie — antyindywidualizacja i antysubjektywizacja.

Romantyzm. Romantyzm w skrajnej swej postaci, z naczelną cechą hiper-indywidualizmu (drugi biegun — kolektywizm) oraz hiper - subjektywizmu (przedmiot nie stoi na własnych nogach = eduktywność przedmiotu) jest przez zarysowującą się tak doktrynę gnębiony przedewszystkiem; w wypadku jednak pojęć humanistycznych, dla ich specyficznej struktury: równowagi pełnej elementu apriorycznego i aposteriorycznego (ich subjekt-objektywnej rzeczywistości intelektualnej), arcysporny pozostaje sposób ich wydeterminowań.

Dominantę romantyzmu należałoby znajdować, jeśliby szło o ten typ myślenia, w wysunięciu jako problematu centralnego czy finalnego życia: arcy-fenomenu rozumu stwórczego, najwyższego konkretu w sferze immanencji, w szczególności w jego podatności dla transcendentnej formacji. Schodziłoby się na pewien sposób ujęcie to ze stanowiskiem Wrońskiego (vide wykład estetyki w „Nomotetyce") widzącem w romantyzmie (porządek się tu odwraca) ekstensywność telluryczną przeżyć absolutnych (efektywność psychologiczna zorjentowana na absolut (in concreto) transcenduje w życie immanentne, wprowadzając refleksy „tameczności" w najintymniejsze motywy „tuteczności").

Marksizm. Wartość rozpatrywanych tu teoryj można mierzyć (między innemi) ich odległością od marksizmu: dokonane zostają dwa zasadnicze skorygowania w formułach dotyczących formacji świadomości (odrzucenie wyłącznie objektywnej zależności) i genetyki faktów społecznych (odrzucenie jednostronnej przyczynowości ekonomicznej na rzecz interakcji) (str. 40, 42).

Państwo. Państwo, będąc absolutną aktualnością objektywną rzeczywistości immanentnej człowieka, zindywidualizowanego i skonkretyzowanego w naród, otrzymuje — jak było do przewidzenia — ze stanowiska totalistyczno - objektywnego zgoła właściwe inspiracje reformy ustroju: hierarchiczno-organicznie zorganizowane i in crescendo idące totalności społeczne (204 str.); do przewidzenia również było poniżenie hierarchiczne hipostazy narodu, będącego także i warunkiem najwyższym i najkonkretniejszym indywidualności (właśnie zwalczanej).

Kultura. Sedno rozważań z tego zakresu stanowi walka z typem szlacheckim w kulturze polskiej — nowy typ ma ustalić, w socjologicznym porządku, stan robotniczy — typ kultury pracy (problem pracy rozważa właśnie na łamach „Zetu" Jerzy Braun w studjum swem o Brzozowskim, więc go pominę). — Interesującą i oryginalną odmianą comtowskiej religji humanistycznej jest rozprawa dziesiąta powyższego studjum: myśli równie wyniosłe na tle socjalistycznej depresji, jak przyziemne wobec absolutnie racjonalistycznej religji, wiążącej i utożsamiającej w sobie maksymalną inteligibilność i konkretność. Oczywistem jest również, iż dziś problemem kultury jest metodyczny i postępowy rozwój hiper-fizyczności w nas.

Największą pozytywnością tej pracy jest, połączona z wyczerpaniem niemal całkowitem problematyki kultury, konsekwentna eksplikacja zorganizowanego stanowiska poznawczego (trybem hipotetycznym ujętego), co jest w naszych stosunkach zupełnie niebywałą wytwornością umysłową.

J. J. Stępniewski.

———

[1]) *Jan Nepomucen Miller: Na gruzach Grenady.* Studjum krytyczne. Warszawa 1933. Towarzystwo wydawnicze „Rój".

[2]) Konkretyzm z jednej strony uchyla się od umieszczenia podmiotu poznawczego w wymianowanem socjologicznie indywiduum (str. 44), z drugiej — od strony przedmiotu — właśnie przez ujmowania układami, zrostami (konkretami), a nie abstraktami (abstrakcyjnie, dyskretnie).

[3]) Podmiot może być — powszechny, indywiduum — objektywne, nie na odwrót.

[4]) Całościami takiemi in concreto są: klasa, naród, państwo, kosmos; lepiej chyba oczywiście: ta klasa, ten naród, i t. d. gdyż nie idzie uniwersalizmowi Millera o universalia.

[5]) „W tej epoce *scalenia ziemi i człowieka* może powstać i powstanie nowe, używając terminologji archeologicznej, klasowe, lecz w skali globowej przeciwieństwo między ziemią a wszechświatem, antyteza, której rozwiązaniem zajmie się nowa kultura uniwersalistyczna w najwyższem, kosmicznem słowa tego znaczeniu" (str. 57).

[6]) W niejakiej sprzeczności z przyjęciem wszystkości źródeł poznawczych pozostają irracjonalistyczne inklinacje Millera; wynikają one, jak sądzę, z nierozwiniętego pojęcia racjonalizmu i nadmiernej podatności dla intelektualnych contemporaljów, wszystko to zgoła konieczne w sferze konkretnego relatywizmu, którego koniecznem uwarunkowaniem każdorazowa fenomenalna rzeczywistość umysłowa poznającego podmiotu powszechnego (contemporalizm).

[7]) Jedyny wyjątek, niezupełnie w tamtą stronę i całkiem nie pro domo sua: „Cóż nam po onanji mistycznej anachorety, gdy cały świat tonie w grzechu" (str. 20). Otóż „onanja mistyczna anachorety" jest kompensacją wytwarzającą równowagę istności objektywnej świata w jego moralno-mistycznym aspekcie przy założeniu odpowiadającej konkretnej formy świadomości (powszechnego podmiotu moralnego).

[8]) Uniwersalizmem typ ten poznawczy nie jest: a) nie osiąga jedności i związanej z nią pełnej powszechności, nie umieszczając się w totum absolutum; b) maksimum konkretności nadając socjologicznie determinowanemu indywiduum, zmniejszoną konkretność przypisuje eo ipso determinującym ogółom (powszechnościom względnym); c) uniwersalizm in stricto sensu powstaje przez jednostronne przesunięcie rzeczywistości z realności na inteligibilność wsobną (z elementu-bytu na element-wiedzę); rozważania analizowane, mimo pragmatyczno-kreacyjną tendencję, dokonywują się pod znakiem ontologizmu. Niema też oczywiście millerowsko pojęty uniwersalizm związku z uniwersalizmem Trentowskiego: filozofją ponadjednostronności i różnojedni (a totali). — Nazwę „totalizm relatywny" usprawiedliwia jeszcze przemienność wyznaczeń: indywiduum i całość (właściwiej: abstractum i concretum) w rosnącej ekstensywności.

Varia

Na nieznane autografy Puszkina natrafiono przypadkiem w Belgradzie. Zeszyt ze zbiorem poezyj młodzieńczych tego poety znajdujący się u jugosłowiańskiego pisarza i tłomacza J. Maksimovića, okazał się bez żadnych wątpliwości rękopisem samego Puszkina. Na marginesach wierszy znajdują się ciekawe adnotacje i rysunki piórkowe.

Sven Hedin, słynny szwedzki podróżnik wybiera się na zaproszenie rządu chińskiego na zbadanie drogi karawan przez wschodni Turkestan. Idzie tu głównie o zbadanie możliwości wprowadzenia na starej trasie karawan komunikacji automobilowej. Przygotowania do ekspedycji są bardzo staranne, ponieważ wahania temperatury w górach będą dochodziły do —40° C, zaś na przebycie pustyni bezwodnej będzie ekspedycja zmuszona obładować wielbłądy lodem. Wyniki tej podróży i ustalenie trasy automobilowej byłyby bardzo korzystne dla Turkestanu, skróciłyby bowiem czas potrzebny do przebycia drogi do Chin ze 120 dni (wielbłądami) na 15 (autami).

W okolicy Bratislavy postanowiono wskrzesić dawny teatr misteryjny. Przez grudzień i początek stycznia mają grać tam z w. XV i XVI pochodzące misterja o Bożem Narodzeniu i o Raju. Aktorami będą wiejscy chłopcy.

Jerzy Zawieyski, autor znanej powieści „Gdzie jesteś przyjacielu", skończył pracę nad nową powieścią, która niebawem ukaże się na półkach ksigarskich. Tytuł: „Daleko do rana".

Książki i czasopisma

Tadeusz Peiper: Skoro go niema. Utwór teatralny w trzech aktach. Warszawa 1933. Tow. Wydawnicze „Rój" str. 93.

Jan Nepomucen Miller: Na gruzach Grenady. Studjum krytyczne. Warszawa 1933. Tow. Wydawnicze „Rój".

Bogdan Suchodolski: Stanisław Brzozowski. Rozwój ideologji. Bibljoteka Pamiętnika Literackiego, t. I. Z zasiłku Funduszu Kultury Narodowej. Skł. gł. „Nasza księgarnia". Str. 287.

„Gazeta Literacka" (listopad 1933) Credo polskiej sztuki; Kaz. Wład. Kumaniecki: Na powrotnej fali; K. L. Koniński: Jedna możliwość przyszłości; wiersze Jerzego Brauna i Antoniego Madeja; Wiesław Górecki: Lot; Jerzy Braun: Teatr antynomjalny; Adam Bunsch: Dusza we worku; J. Stępniewski: Chwistcyzm; Tad. Kudliński: Cierpienia i wyrzuty p. Skiwskiego; Ratować zbiory po Wyspiańskim.

Biuletyn Polsko-Ukraiński (nr. 28, r. 11) Mieczysław Niwiński: Nie tędy droga...; Jakób Hoffmann: Ideologja społeczno-polityczna młodzieży polskiej Wołynia, Podola i Kijowszczyzny w dobie międzypowstaniowej; Pawła Kowżun: Aleksander Archypenko; Varia; Z życia ukraińskiego w R. P. i w świecie.

Lewar (dwutyg. lit. nr. 1, r. I) Duch Akademji; I. Ehrenburg: Ich bohater (przeł. Raf.); L. Pasternak: Kino, Ludwik Waldt: Na próbę; K. Kluczyński: Dlaczego zostałem zwolniony; Hebel: Dziegciarze; wiersze Z. Wiśniewskiej, Jul. Grota, A. Kasprowicza, G. Tymofjejewa, L. Pasternaka i Jul. Wita.

Antoni Olcha: Z pod strzechy. Chłopskie strofy. Jordanów 1933. Nakł. Związku Literatów Ludowych w Polsce. Str. 16.

Przegląd współczesny (listopad 1933) Wł. Natanson: W Aleksandrji; Zygm. Gawroński: Idea stanowości w hitleryzmie (II); A. Krzyżanowski: Nakręcanie konjunktury w Stanach Zjednoczonych; Jan Hulewicz: Stefan Żeromski — Stan i postulaty badań (II); W. Doda: Jakiego Żeromskiego znamy? Ze studjów nad tekstem współczesnych pisarzy polskich; Stan. Neyman: O granicach użyteczności pieniądza w dziedzinie wymiany dóbr; Tad. Dobrowolski: Monografja o Jacku Malczewskim: F. Gross: Instytucja rodziny i małżeństwa w świetle etnologji; K. W Zawodziński: Powieści sportowe; M. A. Heilperin: Projekty rekonstrukcji gospodarczej (II); Z. Zaleski: Kongres współpracy europejskiej; J. E. Płomieński: Mistyfikator historji; St. W.: Z dokumentów o wypadkach galicyjskich w r. 1846; A. Kleczkowski: Z polskiej germanistyki.

Bernard Shaw ukończył pracę nad nowym dramatem, którego treścią jest problem bezrobocia.

Jerome i Jean Tharaud wydali nową książkę pod tytułem „Gdy Izrael już nie jest królem (Plon, Paryż). Książka ta jest jakby antytezą ich poprzedniej pracy, znanej i w polskim przekładzie: „Gdy Izrael jest królem". Treścią jej: hitleryzm i żydzi.

Szósty tom słynnych wywiadów Fr. Lefèvre'a p. t. „Une heure avec..." ukazał się nakładem Flammariona w Paryżu. Zawiera on m. in. rozmowę z Luc Durtainem o Ameryce, z J. Romains'em o unanimiźmie, z A. Thérive'em o populiźmie, z Henrykiem Mannem o zbliżeniu francusko-niemieckiem.

Francja od roku 1900 — 1933 — oto temat zbiorowej pracy, wydanej p. t. „Tableau du XX-e siécle" przez firmę Denoel i Steele w Paryżu. Tom pierwszy tego wydawnictwa obrazuje rozwój malarstwa, rzeźby, grafiki, architektury, muzyki, tańca, kina i fotografji, tom drugi da obraz rozwoju nauk ścisłych, tom trzeci obejmie literaturę, tom czwarty filozofję i krytykę. Dotychczas ukazał się tom pierwszy.

Zbiór opowiadań o Mongolji wydał (Insel-Verlag, Lipsk) H. Haslund-Christensen. Książkę, noszącą tytuł „Jabonah" od zawołania wielbłądników, poprzedził przedmową Sven Hedin.

D. Lucić wydał u Bossueta w Paryżu pracę o konstytucji jugosłowiańskiej. Tytuł: „La Constitution du Royaume de Yougoslavie du 3 septembre 1931, avec son texte integral".

Ukazały się pamiętniki generała de-Caulaincourt, oficera napoleońskiego, który był z ramienia cesarza posłem w Petersburgu, brał udział w wyprawie na Moskwę i podczas odwrotu towarzyszył cesarzowi. Pamiętniki, poprzedzone obszerną przedmową Jana Hanoteau, odnoszą się przeważnie do tragicznej wojny rosyjskiej i rzucają nowe światło na wiele szczegółów z okresu tej wojny (autor dobrze znał ówczesne stosunki w Rosji), oraz na poglądy Napoleona z wojną tą związane.

Ameryka wykazuje obecnie — jeżeli sądzić można z mnożących się publikacyj — wielkie zainteresowanie dla Rosji Sowieckiej. Oto ostatni plon wydawniczy w tej dziedzinie: W. J. Durant: „The Tragedy of Russia", J. G. Lockhart: „Babel Visited, A. Churman in Soviet-Russia", V. Conolly: „Soviet Economic Policy in the East: „Turkey, Persia, Afghanistan, Mongolia and Tana Tuva, Sin Kiang", G. Stevart: „The White Armies of Russia".

Pod redakcją Zygmunta Szweykowskiego (nakładem warszawskiego Instytutu Naukowego) ukazał się pierwszy numer „Rocznika Literackiego" za r. 1932. M. in. współpracują Pigoń, Zawodziński, Borowy, Ploszewski i in.

Rozwojem współczesnego ruchu poetyckiego zajmuje się praca Marcelego Raymonta p. t. „De Baudelaire au surréalisme. Essai sur le mouvement poétique contemporain". (Paryż, R. A. Correa).

Rubczyński W.: Emocjonalizm i intelektualizm w etyce. Odbitka z Biuletynu Polskiej Akademji Umiejętności. Kraków 1932, str. 199—202.

„Rozpravy Aventina" (r. IX, nr. 3) F. Soldan: Bida czeské prózy; A. Machabey: Kurt Weill a nemecka opera; I. Novotny: Zahada narozeni matky Boženy Nemcové; Informace; Divadlo; Film; Knihy.

Camera Obscurissima

Bez litości i zastosowania. Obok Wiadomości Literackich wychodzi w Warszawie miesięcznik p. t. „Błyski wolnomyślicielskie". W listopadowym numerze tego cennego perjodyku p. B. Różański wyjaśnia adherentom ruchu wolnomyślicielskiego, że „odkryciem Kopernika jest poznanie dwóch ruchów ziemi, uważanej przedtem za nieruchomą: dookoła osi i dookoła słońca, oraz *przeniesienie początku układu planetarnego z ziemi na słońce.* Bez komentarzy.

W tymże numerze p. J. Korecki z parafji Rawa Mazowiecka wyłuszcza powody dla których jest ateistą. Zaczęło się od lektury książki A. Niemojewskiego „O pochodzeniu Boga": „W czytaniu badawczem(?) podobały mi się wyjaśnienia i *ulżyło mi w męczeniu się* religijnemi myślami" — pisze delikwent. Z dalszych wynurzeń dowiadujemy się, że p. J. Korecki z parafji Rawa Mazowiecka od dwudziestu lat życia nie wierzy *„w żadne religje"* i że „fikcyjnie(?)" chodził do kościoła, a dla obrony przed „masami religijno-modlącymi" musi „robić zamknięcia, ogrodzenia, trzymać *stróżów i psów, a nawet policję i sady"*. Wszystko to dlatego, że księża — według p. J. Koreckiego z parafji Rawa Mazowiecka — *„nie mają litości ani zastosowania(?)"*.

Kropka nad „i" — Błyski Wolnomyślicielskie" nie mają litości ani zastosowania.

Heil Hitler! Polscy hitlerowcy stawiają wszystko na „Jedną kartę" (tak się ich organ nazywa). Ale, jak zwykle, gdy chodzi o organy, ab ovo. Ćwierć numeru zajmują przykłady starej lecz jarej polszczyzny z Paska, Reja i Kochanowskiego. Z tego ostatniego redaktor Józef Kojder wybrał najstosowniejszy dla hitlerowców wiersz p. t. „O Hannie", kończący się dystychem: „ale to wszystko za jaje, kiedy Hanny nie dostaje". Wpływ tematyki Kochanowskiego wyraźny jest w korespondencji z powiatu jędrzejowskiego. Przytaczamy ją w całości:

„Gospodarze już z pola posprzątali i zaczyna mi iść z „Jedną kartą" lepiej. Szanowni Rodacy, za gazety to biorę jajka. Już mam 4 kopy, jeszcze zbiorę 2 kopy i wyślę tam do jakiego sklepu, ino mi przyślijcie jaki adres do którego sklepu i jaka cena jajek. Chłopy się niecierpliwią, mówią, że tak długo czekać to niema interesu. *(Czasem trzeba i poczekać! Redakcja „Jednej karty")...* Żydzi i niektórzy Polacy źle mnie traktują. Nawet jeden wójt krzywo się patrzy na mnie. Ja sobie z tego nic nie robię. Stale wesoły! Na tem kończę. Nasza Narodowo Socjalistyczna Partja Robotnicza niech żyje! Naprzód!"

Kochana partjo, sądzę że i ty i „Jedna karta" i wszystko za jaje, kiedy własnego Hitlera nie dostaje...

Sochwistyka i sochwistmaty).* W ankiecie „Wiad. Literackich" na temat Rosji Sowieckiej oczywiście bierze udział i prof. Leon Chwistek. W ciekawych wynurzeniach tego logistyka bez reszty i demona intelektu znaleźliśmy m. in. następujące słowa: „Rosja sowiecka nie wydała wprawdzie genjusza na miarę Dostojewskiego, ale kto wie, *czy genjusze tacy nie byli zawsze produktem potwornego bezprawia* (podkr. nasze) i czy wogóle należy, pragnąć żeby w przyszłości byli genjusze".

Nigdyśmy nie wątpili, że p. Chwistkowi genjusze nie są potrzebni. Ale, na wszelki wypadek warto przekazać potomnym jego receptę eugenjalniczną — troszeczkę „potwornego bezprawia" i ot, genjusz gotowy.

P. Chwistek twierdzi też, że Hegel stworzył swą dialektykę „dla obrony imperjalizmu", oraz, że dialektyka ta z wielkim skutkiem „może być dziś jeszcze do tego celu użyta". Taki pogląd na dialektykę heglowską, wyjaśnia dostatecznie dlaczego autorowi „Zagadnień kultury duchowej w Polsce" genjusze nie są potrzebni".

———

*) określenia S. I. Witkiewicza.

REDAKCJA: (tymczasowo) Jerzy Braun, Krosno, Rafinerja nafty (Małopolska). Kraków — Tadeusz Kudliński, Słoneczna 15 m. 9.

ADMINISTRACJA: Warszawa, Chmielna 68 m. 37 Prenumerata: kwartalna 3 zł., półroczna 5 zł., roczna 10 zł. Konto P. K. O. Warszawa — Jerzy Braun 153.210

Zakłady Graficzne Tow. Wyd. „BLUSZCZ", Warszawa, Solec 87.